



QUADERNI, 39

LA PORTA D'ORIENTE

CIPRO E LA MOLTEPLICITÀ
DELLE CULTURE

A cura di

GIAN FRANCO GIANOTTI



QUADERNI, 39

QUADERNI, 39

LA PORTA D'ORIENTE

CIPRO E LA MOLTEPLICITÀ DELLE CULTURE

A cura di

GIAN FRANCO GIANOTTI



Accademia
delle Scienze
di Torino

1783

Il presente Quaderno trae spunto dal Ciclo di conferenze
«La porta d'Oriente. Cipro e la molteplicità delle culture»
organizzato in occasione della mostra «Cipro. Crocevia delle civiltà»
(Musei Reali di Torino, 29 giugno 2021-9 gennaio 2022)

2023 ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO
Via Accademia delle Scienze, 6
10123 Torino, Italia

Uffici: Via Maria Vittoria, 3
10123 Torino, Italia
Tel.: +39-011-562.00.47
E-mail: info@accademiadellescienze.it

La collana dei «Quaderni» nasce nel 1995 per raccogliere
la documentazione di attività accademiche pubbliche
(conferenze, atti di convegni o giornate di studio).
Nel sito www.accademiadellescienze.it sono disponibili i
pdf e gli epub degli ultimi volumi della collana.

Le vendite vengono effettuate presso la Libreria Oolp
Tel.: +39-011-812.27.82
E-mail: info@libreriaoolp.it

In copertina: l'isola di Cipro e il Mar Mediterraneo
orientale in un globo del 1688 opera del veneziano
Vincenzo Maria Coronelli (Sala dei Mappamondi,
Accademia delle Scienze di Torino).

ISSN: 1125-0402 [testo stampato]
ISBN: 978-88-99471-44-6

PREMESSA

L'Accademia delle Scienze di Torino ha costantemente considerato la disseminazione culturale un obiettivo fondamentale del suo programma. Cosa che diventa sempre più importante in tempi nei quali alla facilità con cui si accede all'informazione non sempre corrispondono adeguati livelli di qualità e di accertamento. Lo strumento con cui l'Accademia cerca di onorare questo impegno è duplice. Da un lato attingere alle sue risorse interne, cioè alle competenze dei suoi Soci, che coprono ai massimi livelli un ampio spettro interdisciplinare. D'altro lato ampliare sempre più la rete di collaborazioni con altri Enti culturali, *in primis* quelli locali, in modo da sviluppare ulteriormente la complementarità delle sinergie organizzative. In questa prospettiva, l'Accademia ha trovato un partner privilegiato nei Musei Reali di Torino. Si è infatti ritenuto opportuno accompagnare le splendide mostre organizzate in questi anni dai Musei a una serie di conferenze in cui il tema delle esposizioni trovi un inquadramento più ampio. In questo modo possono emergere aspetti che, pur non immediatamente connessi con i contenuti artistici del materiale esposto, ne mettono in evidenza le connessioni storiche, letterarie, scientifiche e culturali in genere. Pluralità di prospettive che l'Accademia può facilmente conseguire appellandosi alle diverse conoscenze specialistiche dei propri Soci.

Con questi intenti, quando nel 2019, in occasione del cinquecentesimo anniversario della morte di Leonardo da Vinci, i Musei Reali allestirono la mostra «Disegnare il futuro. Leonardo a Torino», incentrata soprattutto sull'opera grafica presente nei nostri istituti museali, l'Accademia organizzò un ciclo di otto conferenze su aspetti che esulavano dall'arte, ma erano fondamentali per comprendere la complessità dell'opera leonardesca, dall'anatomia all'ingegneria civile e militare, dalla letteratura alla matematica, dalle competenze politiche alla posizione religiosa. Incoraggiati dal successo di quella collaborazione si decise con i Musei Reali di ripetere l'esperienza in occasione dell'allestimento della mostra «Cipro crocevia delle civiltà» (29 giugno 2021 – 9 gennaio 2022). In questo caso la connessione con l'esposizione è stata ancora più stretta. La serie di sei conferenze organizzata dall'Accademia con il titolo «La porta d'Oriente. Cipro e la molteplicità delle culture» ha infatti ripreso esplicitamente la funzione di «crocevia» culturale richiamato sin dal titolo della mostra dei Musei Reali. Con la differenza che il tema,

anziché essere concentrato soprattutto su reperti archeologici, come nel caso dei Musei, veniva esteso a diversi ambiti specifici, considerati esemplari della medianità di Cipro.

Con una sola eccezione, le conferenze – disponibili anche in video sul sito dell'Accademia – sono riproposte in questo volume, con la dovuta revisione e l'inserimento dell'apparato di note che le trasforma da interventi orali in contributi scientifici. La funzione mediatrice di Cipro nella storia del Mediterraneo è analizzata sotto diversi aspetti. L'isola può essere considerata innanzitutto ponte per la comunicazione culturale tra Oriente e Occidente. In questo senso può essere collocata all'interno di quel complesso rapporto osmotico che lega la filosofia classica greca a concezioni radicate in Egitto o in Asia (conferenza di Giuseppe Cambiano). Oppure, in forma più precisa, la mediazione di Cipro può aiutare a spiegare le contaminazioni – a loro volta principio di ambivalenze o di ruoli plurimi – nella produzione mitologica antica. Un caso classico è quello della dea Afrodite, sospesa tra l'immagine di una Afrodite Urania di probabile derivazione orientale – uno dei pezzi più interessanti e preziosi della mostra era una magnifica statua della Venere Astarte – e quella, più specificamente greca, di Afrodite figlia di Zeus e di Dione. Ma si pensi anche all'esistenza di *Canti ciprii* in cui la narrazione delle origini della guerra di Troia presenta divergenze e convergenze con il racconto omerico dell'*Iliade* (Gian Franco Gianotti).

L'aspetto culturale non è però il solo a fare di Cipro un crocevia. Come tutti i luoghi, e soprattutto le isole, collocati in posizione strategica, Cipro non poteva non interessare gli sviluppi geopolitici del Mediterraneo, prima nella sua parte orientale poi nell'intero bacino. Sottoposta a varie dominazioni – ittita, assira, egizia, persiana, macedone, tolemaica, bizantina, crociata, veneziana – e a molteplici influenze culturali – achea, fenicia, greco-ellenistica, cristiana, araba – l'isola, anche quando assume la configurazione di un regno autonomo, si presenta storicamente come un crogiuolo di culture e un punto focale di instabili confronti politici o militari (che si riflettono ancora oggi nella divisione in due parti, una greco-ortodossa e una turco-musulmana). Di questa molteplicità di vicende alcuni frammenti si rifrangono nelle conferenze tenute in Accademia. Fonti epigrafiche, ancora allo studio, di derivazione egizia e siriana – le due civiltà che svilupparono precocemente sistemi di scrittura – contengono riferimenti a Cipro che risalgono al III millennio a.C., dove l'isola viene menzionata come tappa per spedizioni con funzioni militari o di approvvigionamento di legname e metalli (Alessandro Roccati). Particolare interesse riveste la posizione di Cipro nell'VIII secolo a.C. quando viene a rappresentare il confine nord-occidentale dell'impero neo-assiro, confine che coincideva anche con il limite a nord-ovest del «mondo ufficialmente esistente» (Fabrizio Pennacchietti).

L'importanza di Cipro negli scambi interni al bacino del Mediterraneo, tuttavia, riguarda soprattutto il piano commerciale. Per un verso nel senso che l'isola stessa è produttrice di preziosi beni di esportazione, come il rame (alla cui lavorazione la mostra dei Musei Reali dedicava un'interessante sezione) e la canna da zucchero. Ma l'importanza commerciale ed economica cipriota dipende soprattutto dal fatto che l'isola diventa, con una forte accelerazione negli ultimi secoli del Medioevo, sede di porti di primaria importanza negli scambi tra Oriente e Occidente, come la città di Famagosta. I registri di notai genovesi o veneziani del Trecento sono una fonte preziosa per testimoniare l'assidua frequenza nell'isola – in alcuni casi anche la permanenza – di commercianti catalani, marsigliesi, genovesi, pisani e soprattutto veneziani, distribuiti lungo tutta la scala sociale, dai marinai al ceto nobiliare. In questo modo Cipro contribuiva a un cambiamento di mentalità generale ancora più importante: da una concezione arcaica che guardava al mare come a un limite e un ostacolo, fonte di pericolo e di morte, si passava a una prospettiva più moderna, che vedeva in esso, malgrado i rischi, piuttosto un principio di apertura e di comunicazione (Mario Gallina).

La collaborazione con i Musei Reali esce ulteriormente cementata da questa esperienza, che è stata a sua volta prodromica per nuove iniziative comuni ancora in corso. Per questi risultati passati, presenti e sperabilmente futuri mi piace esprimere qui la mia cordiale riconoscenza a Enrica Pagella, Direttrice dei Musei nonché apprezzata Socia dell'Accademia.

MASSIMO MORI

Presidente dell'Accademia delle Scienze

Cipro e i suoi miti: da Afrodite Urania all'origine della Guerra di Troia

GIAN FRANCO GIANOTTI*

1. La nascita di Afrodite Urania

«Chypre fut à la fois l'île d'Astarté et l'île d'Aphrodite»¹. Porta aperta fra Oriente e Occidente, crocevia e crogiuolo di lingue e culture, l'isola di Cipro occupa un ruolo importante nel panorama della mitologia greca: è innanzi tutto luogo di nascita di Afrodite o, meglio, il luogo in cui approda la dea appena nata² ed è sede dei suoi principali e più antichi culti³. Sulla figura della

* Accademia delle Scienze di Torino; gianfrancogianotti3@gmail.com.

¹ Così A. Dupont-Sommer, *La déesse Astarté, la chypriote*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 123-124, 1979, p. 696. Storia, geografia, cultura e società dell'isola in F.G. Maier, *Cyprus from Earliest Time to the Present Day*, trad. ingl., Elek, London 1968; V. Karageorghis, *Cyprus, from the Stone Age to the Romans*, Thames & Hudson, London 1982; M. Yon, *Cultes phéniciens à Chypre*, in «Studia Phoenicia», 4, 1984, pp. 127-152; M. Iacovou, *Cyprus: From Migration to Hellenization*, in G. Tsatskheladze (a cura di), *Colonization: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, Brill, Leiden 2008, pp. 219-288; S. Hadjisavvas, *Cyprus: Crossroads of Civilization*, The Government of the Republic of Cyprus, Nicosia 2010; C. Kearns, *Cyprus in the Surging Sea: Spatial Imaginations of the Eastern Mediterranean*, in «Transactions & Proceedings of American Philological Association», 148, 2018, pp. 45-74; S. Caranzano, *Archeologia a Cipro. Due secoli di scoperte nell'isola di Afrodite*, Celid, Torino 2021.

² La cosiddetta «Pietra di Romios» è il luogo presunto ancor oggi sfruttato a scopo turistico: cfr. R.S. Merrillees, *The Mythology around a Myth. Aphrodite and Petra tou Romiou*, in «Cahiers du Centre d'Études Chypriotes», 45, 2015, pp. 29-43.

³ Sui rapporti tra la dea e l'isola di Cipro si rinvia ai due voll. di J. Karageorghis (*La Grande déesse de Chypre et son culte à travers l'iconographie de l'époque néolithique au VI^{ème} s. a.C.*, Maison de l'Orient-De Boccard, Lyon-Paris 1977; *Kypris: The Aphrodite of Cyprus. Ancient Sources and Archaeological Evidence*, A.G. Leventis Foundation, Nicosia 2005), e a tutta la seconda parte (*Aphrodite et l'île de Chypre*) di V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le pantheon archaïque et classique*, in «Kernos», suppl. 4, 1994. Cfr. anche G. Grigson, *The Goddess of Love: The Birth, Triumph, Death and Return of Aphrodite*, Constable, London 1976; P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1978; J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, PUF, Paris 1986; D. Bolger,

dea è necessaria una premessa: il *pantheon* greco conosce un'Afrodite Urania, dea primordiale – una sorta di Grande Madre – della fertilità e dell'impulso amoroso che unisce elemento maschile ed elemento femminile, e un'Afrodite collocata nell'ordinamento olimpico in quanto generata a Zeus dall'oceanina Dione (a sua volta divinità della prima generazione, figlia di Oceano e Teti oppure di Urano e Gea)⁴. Come si vedrà, le due figure tendono a sovrapporsi, a intitolarsi gli stessi epiteti e i medesimi culti, anzi a identificarsi, in ambito religioso, figurativo, epigrafico e storico-letterario. Sull'origine di Afrodite, nella sua duplice identità, autori antichi e critica moderna non hanno dubbi: si tratta di una dea di origine orientale che i Greci accolgono quando vengono a contatto con le popolazioni del Vicino Oriente. Secondo Erodoto, il più antico santuario di Afrodite Urania sarebbe localizzato nella città filistea di Ascalona, da cui «trae origine il santuario di Cipro», e a fondare il santuario della dea a Citèra sarebbero stati i Fenici (*Storie* 1, 105, 2-3). Poco più avanti aggiunge che anche i Persiani «sacrificano all'Urania, avendone appreso il culto dagli Assiri e dagli Arabi» (*Storie* 1, 131, 3). Ad Atene, sulle pendici settentrionali di Colono,

c'è il santuario di Afrodite Urania; i primi tra gli uomini a venerare l'Urania furono gli Assiri; dopo gli Assiri i Ciprii di Pafos e i Fenici di Ascalona

N. Serwint (a cura di), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus*, American Schools of Oriental Research, Boston 2002; G. Johansson, *The Making of a Goddess. Aphrodite in History, Art and Literature*, Palmkron's förlag, Lund 2005; B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Culture*, Routledge, New York-Abingdon, New York 2007; A. Ulbrich, *Kypris. Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottheiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche*, Ugarit Verlag, Münster 2008; M.S. Cyrino, *Aphrodite: Gods and Heroes of the Ancient World*, Routledge, London-New York 2010; A.C. Smith, S. Pickup (a cura di), *Brill's Companion to Aphrodite*, Brill, Leiden 2010; M.-L. Winblach, *The Bearded Goddess: Androgynes, Goddesses and Monsters in Ancient Cyprus*, Armida, Nicosia 2012; C. Consani, *Cipro tra oriente e occidente. Il mito di Afrodite*, in E. Fazzini (a cura di), *Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche*, LED, Milano 2014, pp. 11-30; C.E. Morris, G. Papantoniou, *Kyprogenes Aphrodite: Between Political Power and Cultural Identity*, in A. Gartzziou-Tatti, K.I. Soueref (a cura di), *Gods of Peace and War in the Myths of Mediterranean Peoples*, Univ. of Ioannina, Ioannina 2019, pp. 147-173; P. Kranz, *Aphrodite-Venus. Die Göttin und das Erscheinungsbild der Frau in der Antike*, FAU Univ. Press, Erlangen 2020; B. Hughes, *Venere e Afrodite. Storia di una dea*, trad. it., Mondadori, Milano 2021; G. Ieranò, *Il mare d'amore. Eros, tempeste e naufragi nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁴ Διώνη è il femminile tratto dalla stessa radice di Zeus, **dewos*, «luce del giorno». In generale cfr. H.W. Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, Oldenbourg, München-Wien 1971.

in Palestina. Dai Fenici appresero a venerarla gli abitanti di Citèra, mentre ad Atene fu Egeo [il padre di Teseo] a istituirne il culto [...]. La statua della dea, ancora visibile ai nostri giorni, è in marmo pario ed è opera di Fidia⁵.

Afrodite Urania, dunque, è ipostasi delle dee semitiche della fecondità e dell'amore (e della guerra), in particolare di Cibele⁶ e di Ištar-Astarte, la dea babilonese e fenicia a sua volta assimilata ad altre dee del Medio e Vicino Oriente (la sumerica Inanna, Anat, Belit, Mylitta, Tanit, Atargatis e Derketo o *dea Syria*)⁷.

Bene. La nascita di Afrodite dalla spuma del mare e i riferimenti a Cipro e Citèra compaiono nel breve secondo *Inno omerico* alla dea (il sesto della raccolta, probabile esordio innodico):

La dea augusta dalla corona d'oro io canterò, la bella Afrodite, / che in suo dominio ha le mura di tutta Cipro / circondata dal mare (πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογγεν / εἰναλῆς), dove la forza di Zefiro che umido soffia

⁵ Pausania, *Guida della Grecia* 1, 14, 7. Cfr. anche Paus. 1, 19, 2 sulla statua di Afrodite Urania di Alcamene presso il tempio della dea nella località chiamata Giardini (Ἀφροδίτη ἐν κήποις), indicata come la primogenita delle cosiddette Moire.

⁶ Cfr. Esichio κ 4372 Latte: Κυβήβη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν, καὶ Ἀφροδίτη.

⁷ Cfr. per es. P.L. van Berg, *Corpus cultus deae Syriae*, 2 voll., Brill, Leiden 1972; J.E. Dugand, *Aphrodite-Astarté (de l'étimologie du nom d'Aphrodite)*, in «Annales de la Faculté de Lettres et Science Humaines de Nice», 21, 1974, pp. 73-98; C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, CNR, Rome 1996; M. Marcovich, *From Ishtar to Aphrodite*, in «Journal of Aesthetic Education», 30, 1996, pp. 43-59; C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, *Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen*, in C. Bonnet, A. Motte (a cura di), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Institut Historique Belge de Rome-Brepols, Bruxelles-Rome 1999, pp. 249-273; S. Hadjisavvas *et alii* (a cura di), *From Ishtar to Aphrodite: 3200 Years of Cypriot Hellenism: Treasures from the Museums of Cyprus*, A. Onassis Public Benefit Foundation, New York 2003; N. Serwint, *Aphrodite and her Near Eastern Sisters: Spheres of Influence*, in D. Bolger, N. Serwint (a cura di), *Engendering Aphrodite*, cit. in n. 3, pp. 325-346; S.L. Budin, *A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism*, in «Numen», 51, 2004, pp. 95-145; A. Ulbrich, *The Worship of Anat and Astarte in Cypriot Iron Age Sanctuaries*, in J. Clarke (a cura di), *Archaeological Perspectives on the Transmission of Culture in the Eastern Mediterranean*, Oxbow Books, Oxford 2005, pp. 198-206; C. López-Ruiz, *When the Gods were Born: Greek Cosmogonis and the Near East*, Harvard Univ. Press, Cambridge MA-London 2010; I. Slobodzianek, *Acquérir, exprimer et transmettre les «pouvoirs» divins: une comparaison entre Aphrodite et Inanna-Ištar*, Univ. Toulouse le Mirail, Toulouse II 2012; D.T. Sugimoto (a cura di), *Transformation of a Goddess: Ishtar-Astarte-Aphrodite*, Academic Press Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 2014.

/ la portò sull'onda del mare risonante⁸ / tra la soffice spuma (ἀφρῶι ἐνι μαλακῶι) e le Ore dall'aureo diadema l'accolsero lietamente, la vestirono con vesti immortali / [...] / e la condussero agli immortali: al vederla, essi le davano il benvenuto / e la salutavano levando le mani; e ognuno desiderava che fosse sua legittima sposa, e di condurla alla propria dimora, / e ammiravano l'aspetto di Citera coronata di viole (ἰοστεφάνου Κυthereijs)⁹.

«Divino germoglio nato a Cipro» è l'Afrodite Urania invocata nell'*Inno orfico* 55, 15, e a Cipro vergini e spose «per tutto l'anno inneggiano a te, beata, e al santo Adonis immortale¹⁰.

Spuma marina in funzione etimologica, Cipro, Citèra (isola a sud del Peloponneso): la triplice indicazione – non c'è dubbio – identifica la bella Afrodite dell'*Inno* VI con Afrodite Urania¹¹; i tre dati e l'appellativo (Urania = figlia di Urano, cioè figlia del Cielo, dunque Celeste) trovano sistemazione in un passo della *Teogonia* di Esiodo, una delle opere più antiche della storia letteraria di Grecia (VIII o VII secolo a.C.), passo che conviene tener presente. Il poeta narra la generazione delle prime divinità, i figli di Terra e Cielo, di Gea e Urano; narra l'odio di Urano verso i propri figli, che non fa venire alla luce e nasconde nei recessi della terra; narra il dolore di Gea l'immensa, che esorta i figli a ribellarsi al padre. Solo l'ultimo nato, Crono, – dice Esiodo – è pronto a punire il genitore, nascosto nel grembo materno e armato della falce di metallo indomabile (ἀδάμας) approntata da Gea stessa. Così continua il testo:

⁸ U. Foscolo, *A Zacinto* «che te specchi nell'onde / del greco mar, da cui vergine nacque / Venere, e fea quelle isole feconde / col suo primo sorriso...».

⁹ *Hymn. Hom.* VI 1-6 e 15-18, trad. di F. Càssola. Cfr. per es. C. Calame, *Retour sur l'hymne homérique comme proème: la pragmatique de l'Hymne 6 à Aphrodite*, in E.E. Prodi, S. Vecchiato (a cura di), *ΦΑΙΔΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. Studi in onore di W. Cingano*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2021, pp. 41-47. L'ancor più breve *Inno omerico* X, sempre dedicato ad Afrodite, consta di un esordio (vv. 1-3) e di un congedo (vv. 4-6): si apre con Κυπρογενῆ Κυθέρειαν αἰείσομαι e saluta la dea, «signora dell'ospitale Salamina [di Cipro] / e di tutta Cipro» (trad. di F. Càssola, *Inni Omerici*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975, p. 309).

¹⁰ V. 26, trad. di G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2000, p. 147.

¹¹ Cfr. per es. W. Hansen, *Foam-Born Aphrodite and the Mythology of Transformation*, in «American Journal of Philology», 121, 2000, pp. 1-19; G. Pironti, *Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'aphros*, e V. Pirenne-Delforge, *Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania*, in N. Belayche et alii (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 129-142 e 271-290.

Venne il grande Urano portando la notte e intorno a Gea / bramoso d'amore si avvolse e su di lei si stese / da ogni parte. Ma dall'agguato il figlio si sporse con la mano / sinistra, con la destra impugnò l'enorme falce, / grande, dai denti aguzzi, e i genitali di suo padre / recise con forza, gettandoli alle sue spalle perché fossero / portati via. Ma invano non gli sfuggirono di mano, / perché tutte le gocce di sangue che sprizzarono fuori / Gaia in se stessa accolse e col volger degli anni / generò le Erinni violente e gli enormi Giganti / dalle armi splendenti che lunghe aste tengono in mano / e le Ninfe che chiamano Melie sulla terra infinita. / Quanto ai genitali, non appena li ebbe recisi col metallo indomabile (ἄδάμαντι), / dalla terraferma Crono li gettò nel mare agitato. / Così per molto tempo furono portati in alto mare, e tutt'intorno sorgeva / dal membro immortale una bianca schiuma (λευκὸς ἀφρός), in cui si generò / una fanciulla. Dapprima approdò alla divina / Citèra, donde poi giunse a Cipro cinta dai flutti. / Lì venne a terra la bella dea venerabile, e tutt'intorno l'erba / cresceva sotto i suoi piedi delicati. Afrodite / e dea Aphrogenea e Citèrea dalla bella corona / la chiamano dèi e uomini, perché nella schiuma (ἐν ἀφρώϊ) / ha preso forma¹², e Citèrea perché a Citèra è approdata, / e ancora Ciprogenea, perché è nata a Cipro circondata dalle onde, / e Filommeidea (Φιλομειδέα), perché dai genitali (μήδεα) è apparsa al mondo. / Eros le fu compagno¹³ e, bello, Desiderio la seguì / quando, appena nata, mosse alla volta della stirpe degli dèi. / Tale onore ha fin dall'inizio e ha avuto in sorte / tale destino tra gli uomini e gli dèi immortali: / confidenze di vergini e sorrisi e inganni / e soave piacere e amore e tenerezza dolce come miele¹⁴.

¹² Etimologia divenuta tradizionale; cfr. per es. Ovidio, *Metamorfosi* 4, 536-538; *aliqua et mihi gratia ponto est, / si tamen in medio quondam concreta profundo / spuma fui Graiumque manet mihi nomen ab illa* (parole di Venere a Nettuno).

¹³ Anche per Eros la mitologia greca conosce duplice natura e duplice nascita: Eros appartiene alla generazione delle divinità primordiali (Hes. *Theog.* 120; cfr. Aristoph. *Aves* 690-699), per ricomparire come figlio di Afrodite e di Ares (non mancano come padri Zeus o Hermes), giovanetto biondo e alato, armato di arco e faretra, pronto a colpire con le sue frecce uomini e dèi. Cfr. J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, PUF, Paris 1986 (trad. it., *Eros e Afrodite*, Bollati Boringhieri, Torino 1999); B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Culture*, Routledge, New York 2007.

¹⁴ Hes. *Theog.* 176-206. Cfr. E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, de Gruyter, Berlin 1959; W. Sale, *Aphrodite in the Theogony*, in «Transactions & Proceedings of American Philological Association», 92, 1961, pp. 508-521; S.L. Budin, *The Origin of Aphrodite*, CDL Press, Bethesda 2003; J. Tralau, *Hesiod, Ouranos, Kronos, and the Emasculation at the Beginning of Time*, in «Classical World», 111, 2018, pp. 459-484. Afrodite Anadiomene (Ἀποδίτη Ἀναδυομένη) che nasce dal mare è il titolo di un affresco perduto del pittore Apelle (IV sec. a.C.) collocato prima nel tempio di Asclepio a Coò e poi trasferito a Roma: cfr. Strabone 14, 2, 19; Plinio il Vecchio 35, 9; Ateneo 6, 187. Come esempio della diffusione nella penisola italiana del culto di Afrodite

Ora, se si passa alla dea omonima figlia di Zeus e di Dione, concordemente ricordata come tale da molti passi della tradizione letteraria ellenica¹⁵, è facile constatare come i medesimi epiteti cultuali e le identiche competenze religiose appartengano anche alla seconda Afrodite¹⁶. Come esempio si può citare il primo e ampio *Inno omerico* dedicato alla dea (il quinto della raccolta su cui si avrà modo di tornare), testo che non lascia dubbi fin dal proemio: «O Musa, narrami le opere di Afrodite ricca d'oro, / la dea di Cipro (ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης / Κύπριδος)» che domina col desiderio d'amore dèi, uomini e animali, perché «a tutti stanno a cuore le opere di Citerea dalla bella corona (ἔργα ἔϋστεφάνου Κυthereίης)» (*Hym. Hom.* V, 1 e 6). A Pafo (sede del santuario d'origine fenicia di Afrodite Urania) anche questa Afrodite «possiede un tempio e un'ara odorosa» (v. 59)¹⁷. Il penultimo verso dell'*Inno* ribadisce lo stretto rapporto con Cipro: «Salve, o dea, protettrice di Cipro dalle ben costrutte dimore (χαῖρε θεὰ Κύπριοι ἔϋκτιμένης μεδέουσα)» (v. 292); qualche verso prima ritorna l'epiteto formulare «Citerea dalla bella corona» (v. 287, già riapparso al v. 175). Nel corpo del testo la dea è indicata espressamente con la formula «Afrodite figlia di Zeus» (Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη) per tre volte in clausola d'esametro (vv. 81, 107, 191). Non meno interessante è che per cinque volte, sempre in fine d'esametro, compaia la formula φιλομειδῆς Ἀφροδίτη («Afrodite che ama il sorriso», vv. 27, 49, 56, 65, 155): etimologicamente connesso con la radice μειδ- (cfr. μειδιάω «sorridero», μείδημα «sorriso»), l'epiteto corregge il Φιλομειδέα («dea cui sono cari i genitali») di

fenicio-cipriota si può citare il caso di Pyrgi (nei pressi di Cerveteri): cfr. M. Verzár Bass, *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro. Considerazioni sul programma decorativo del tempio B*, in «Mélanges de l'École Française de Rome», 92, 1980, pp. 36-86.

¹⁵ Cfr. *Il.* 5, 370-382; *Od.* 8, 308; *Hymn. Hom.* 3, 195; Sapph. Fr. 1 Voigt (Ἀφρόδιτα / παῖ Δίος); Eur. *Hel.* 1098 (κούρη Διώνης Κύπρις); Ps. Apollod. 1, 12; Theocr. 15, 106 etc.

¹⁶ Sugli epiteti e sulle tradizioni artistiche che accompagnano la doppia identità della dea cfr. K. Schoch, *Die doppelte Aphrodite. Alt und Neu bei griechischen Kultbildern*, Universitätsverlag, Göttingen 2009; A.C. Cassio, *Kypris, Kythereia and the First Book of the Iliad*, in F. Montanari, A. Rengakos, C.C. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 231-240; B. Graziosi, *Divine Conflict and the Problem of Aphrodite*, in P. Bassino, L. Grace Canevaro, B. Graziosi (a cura di), *Conflict and Consensus in Early Greek Hexameter Poetry*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2017, pp. 39-61.

¹⁷ Cfr. *Od.* 8, 362-363: dopo che Efesto – secondo il canto di Demodoco alla corte dei Feaci – ha scoperto gli amori furtivi di Afrodite e Ares, i due amanti fuggono dall'Olimpo e «Afrodite, la dea che ama il sorriso, andò a Cipro, / a Pafo, dove possiede un tempio e un'ara odorosa» (Κύπρον ἵκανε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη, / ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βομῶς τε θύηεις).

Esiodo e cancella, se così si può dire, la traccia *hard* della nascita da Urano¹⁸.

Poeti e teologi possono eliminare la doppia nascita. Per es. un frammento della perduta tragedia *Fetonte* di Euripide afferma che è Zeus il padre di Afrodite Urania (Fr. 781, 15-17 K)¹⁹; i resti di una *Teogonia* orfica, conservati dal Papiro di Derveni (IV secolo a.C.), celebra Zeus, nato per primo e per ultimo, signore dell'universo, e gli intesta tratti primordiali come la reazione contro i figli e la 'paternità diretta' della dea alla maniera (invero meno cruenta) di Urano. Il passo che qui interessa suona, con qualche integrazione, così:

Zeus è re, Zeus dalla vivida folgore, il sovrano di tutte le cose; / nascose tutti [i figli] e poi alla luce dispensatrice di gioia / li fece salire dal suo cuore sacro, terribili atti compiendo. / In verità prima di ogni altra cosa l'aurea Afrodite, / l'Urania desiderabile (Ἀφροδίτην / Οὐρανίην), con una sola eiaculazione concepì²⁰.

¹⁸ Cfr. G. Pironti, *Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'aphros*, in N. Belayche *et alii* (a cura di), *Nommer les dieux*, cit. in n. 11, pp. 129-142; E. Bouchard, *Aphrodite philommédès in the Theogony*, in «Journal of Hellenic Studies», 135, 2015, pp. 1-11.

¹⁹ Il coro delle Vergini intona un canto nuziale in onore di Afrodite e Fetonte (ormai morto): τὰν Διὸς οὐρανίαν αἰείδομεν, / τὰν ἐρώτων πότνιαν, τὰν παρθένους / γαμήλιον Ἀφροδίταν («Noi cantiamo la figlia *celeste* di Zeus, / signora degli amori, patrona di nozze / per le vergini, noi cantiamo Afrodite»). Tuttavia nell'*Ippolito* (vv. 59-60) è Artemide a esser detta Διὸς οὐρανία.

²⁰ Trad. di P. Scarpi (a cura di), *La religione dei misteri*, vol. I: *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2002, p. 369; cfr. G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2004; F. Casadesús Bordoy, *The Castration of Uranos and the Physical Consequences in the Derveni Papyrus (cols. XIII and XIV) and the First Stoic Philosophers*, in M. Herrero de Jáuregui *et alii* (a cura di), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, de Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 377-383; M.A. Santamaría Álvarez, *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*, Brill, Leiden-Boston 2019 (in part. pp. 143-149; M. Tortorelli, Ghidini, *Aphrodite Urania and Uranus Euphronides in the Derveni Papyrus*). I primi tre versi corrispondono al Fr. 21a Kern degli *Orphicorum Fragmenta* (citato da Ps. Aristot. *De mundo* 401a 27-b 7). Anche nel mondo latino resiste una tradizione che vuole Venere nata da un uovo orfico in Mesopotamia e assimilata alla dea Syria, come narra Igino, *Fabulae* 197: «Si racconta che dal cielo fosse caduto nel fiume Eufrate un uovo di straordinarie dimensioni: i pesci lo spinsero a riva, delle colombe vi si posarono e, una volta covato, ne uscì Venere che in seguito, si chiamò Dea Siria (*quae postea dea Syria est appellata*). Dal momento che superò tutti gli altri in giustizia e onestà, per suo desiderio i pesci furono portati da Giove nel novero delle stelle: per questo motivo i Siri annoverano pesci e colombe fra gli dèi e non se ne cibano» (trad. di F. Gasti). La colomba è animale simbolo delle divinità mesopotamiche e di Afrodite.

Comunque si voglia valutare il problema della doppia identità della dea, esiste almeno un'altra soluzione. Come si ricorderà, Pausania dice che il culto di Afrodite Urania fu introdotto ad Atene dal re Egeo, perché non poteva avere figli (il che permette di pensare che Afrodite Urania fosse ancora considerata soprattutto come dea della fertilità). Sempre Pausania, in un altro passo della *Guida della Grecia*, precisa che Teseo, figlio di duplice paternità divina e umana, dopo aver compiuto il sinecismo dei demi in un'unica città (Atene), «ha istituito il culto di Afrodite Pandèmos e di Peithò» (1, 22, 3). Un santuario ad Afrodite Pandemos («di tutto il popolo, pubblica, comune») sarebbe stato fatto costruire in Atene da Solone e santuari analoghi sono testimoniati in altre città greche²¹; in nome della dea gli Ateniesi celebravano le feste dette *Aphrodisia* il quarto giorno di Ecatombeone, secondo il calendario attico primo mese dell'anno a cavallo tra luglio e agosto²².

Sul problema non poteva mancare la voce della filosofia. Per esempio, Platone nel *Filebo* fa dire a Socrate che Afrodite, il cui vero nome sarebbe Piacere (Ἡδονή) secondo l'interlocutore, in base al nome indica un'unica realtà, ma assume svariate forme tra loro dissimili (12c). Un passo famoso del *Simposio* suona:

Tutti noi sappiamo che non c'è Afrodite senza Eros. Ora, se ci fosse una sola Afrodite, unico sarebbe Eros; ma dal momento che le dee sono due,

²¹ Cfr. Nicandro di Colofone, *FGrHist* 271-2 T 3; cfr. F. Frost, *Solon Pornoboskos and Aphrodite Pandemos*, in «*Syllecta Classica*», 13, 2002, pp. 34-46. Nella *Guida della Grecia* (5, 25, 1) Pausania informa che nell'*agorà* di Elis (non lontano da Olimpia) il recinto sacro del tempio di Afrodite ospita due statue della dea, l'Urania opera di Fidia, e la Pandemos opera di Skopas.

²² Fonti in R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor 2004; N. Robertson, *Athenian Shrines of Aphrodite and the Early Development of the City*, in E. Greco (a cura di), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, Scuola Archeologica Italiana, Atene 2005, pp. 43-112; C. Kondoleon, Ph.C. Segal, J. Karageorghis (a cura di), *Aphrodite and the Gods of Love*, MFA Publications, Boston-New York 2011. Cfr. per es. V. Pirenne-Delforge, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandèmos à Athènes*, in «*L'Antiquité Classique*», 57, 1988, pp. 158-175; Z. Petre, *Aphrodite Pandemos*, in «*Studii Clasice*», 28-30, 1992-1994, pp. 5-14; A. Scholtz, *Aphrodite Pandemos at Naukratis*, in «*Greek, Roman, and Byzantine Studies*», 43, 2003, pp. 231-242; V. Pirenne-Delforge, «*Something to do with Aphrodite*»: *Ta Aphrodisia and the Sacred*, in D. Ogden (a cura di), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 311-323; M.J. Daniels, *Aphrodite Pandemos at Naukratis Revised: The Goddess and her Civic Function in the Context of an Archaic Emporion*, in «*Journal of Greek Archaeology*», 3, 2018, pp. 165-201; M. Torelli, *Aphrodite in Cyprus, Gravisca, Naukratis and Athens*, in S. Rogge, C. Ioannou, Th. Mavrogiannis (a cura di), *Salamis of Cyprus. History and Archaeology from the Earliest Times to Late Antiquity*, Waxmann Verlag, Münster-New York 2019, pp. 399-420.

ne consegue necessariamente che vi siano anche due Eros. E come potrebbero non essere due, le dee? Una è più antica e priva di madre, in quanto figlia di Urano, ed è quella che chiamiamo Afrodite Urania; l'altra è più recente ed è figlia di Zeus e di Dione, ed è quella che chiamiamo Pandemia. Necessariamente ne consegue che anche all'Eros complice di quest'ultima sia correttamente dato l'appellativo di Pandemio [Popolare], e invece all'altro l'appellativo Uranio [Celeste] (180de).

Pertanto la doppia natura della divinità permette a Platone di tenere distinta la Celeste Urania, patrona dell'amore puro e disinteressato proprio dell'ideale omosessuale, dalla Volgare Pandemia, legata agli aspetti più sensuali e bassi dell'amore corporeo verso maschi e femmine. Più tardi lo stoico Anneo Cornuto (attivo nella Roma di Nerone, I secolo d.C.), propone la seguente sistemazione della natura non doppia, ma una e trina della dea:

È verosimile che anche di Afrodite si tramandi che sia nata nel mare per nessun altro motivo se non per questo: affinché tutto venga all'essere, c'è bisogno di movimento e di umidità, fatti entrambi presenti nel mare in abbondanza [...]. Afrodite, per altro, è la potenza che conduce insieme il maschile e il femminile: forse ha assunto tale denominazione in virtù del fatto che i semi generatori degli animali sono di natura spumosi (ἀφρώδη) [...]. È presentata come bellissima, poiché agli uomini risulta gradito in massima misura il piacere relativo al congiungimento come eccellente al di sopra di tutti gli altri, ed è chiamata per questo anche «amante del sorriso» (φιλομμειδής) [...]. La fascia ricamata, poi, è come adorna, trapunta e variegata, e ha il potere di legare e serrare insieme. È chiamata inoltre sia celeste (οὐρανία) sia terrena (πάνδημος) sia marina (ποντία)²³, poiché la sua potenza si osserva sia in cielo sia in terra sia in mare²⁴.

²³ La presenza di santuari di Afrodite nei principali porti greci (e probabilmente la non dimenticata 'via marina' del mito della nascita e della derivazione fenicia dell'Urania) è da mettere in rapporto con un'ulteriore competenza sacra della dea, indicata come *Euploia* (divinità della buona navigazione). Cfr. N. Sandberg, *EYHIAOIA*, Universitets Årsskrift 60, Göteborg 1954; E. Miranda, *Osservazioni sul culto di Euploia*, in «Miscellanea Greca e Romana», 14, 1989, pp. 123-144; M. Giuffrida, *Afrodite Euploia a Cipro*, G. Bretschneider, Roma 1996; R. Parker, *The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia on Cos*, in H.F.J. Horstmannshoff, H.W. Singor, F.T. van Straten, J.H.M. Strubbe (a cura di), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Brill, Leiden 2002, pp. 143-160; D. Demetriou, *Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: Aphrodite and the Sea*, in «Kernos», 23, 2010, pp. 67-89; M. Eckert, *Die Aphrodite der Seefahrer und ihre Heiligtümer am Mittelmeer*, LIT Verlag, Berlin 2016.

²⁴ *Compendio di teologia greca* 24, trad. di I. Ramelli.

2. Amori orientali di Afrodite

La dea di Cipro non dimentica le origini orientali, non dimentica il modello di Ishtar, dea mesopotamica non soltanto della fecondità e dell'amore (come la sumerica Inanna), ma anche dea armata della guerra. Per esempio, è noto che ad Amatunte, porto meridionale di Cipro, c'è stata successione di culto tra Ishtar e Afrodite²⁵. La greca Afrodite sembra aver perso le competenze belliche dell'antenata babilonese, ma qualche traccia anche di tale aspetto non scompare del tutto. Certo, quando nell'*Iliade* la dea scende in campo per sottrarre, con una fitta nebbia, Paride dalla lancia di Menelao (3, 380-382) e per salvare il figlio Enea dall'assalto di Diomede, che la ferisce a un braccio (5, 311 ss.), viene considerata «dea imbellè» (ἄναλκις θεός); ferita, ripara sull'Olimpo, presso la madre Dione²⁶; sarà Zeus stesso a guarirla, ammonendola con un sorriso: «Non ti riguardano, figlia mia, le azioni di guerra; / tu bada invece alle seducenti imprese di nozze²⁷ / e lascia le armi ad Ares ardente e ad Atena» (5, 428-430). La dolce Afrodite, tuttavia, non cela una forte propensione per la dimensione guerriera, tanto da avere, per tradizione plurisecolare, il dio della guerra, Ares, come amante titolare in concorrenza col meno prestante sposo Efesto lo Zoppo, il fabbro divino pur sempre capace di qualche gustosa vendetta²⁸. Di più. Sappiamo dell'esistenza di culti di Afrodite *Hoplisméne* (in armi) e *Areia* (cioè alla stregua di Ares, guerresca, marziale) non soltanto a Cipro e a Citèra (a conferma dell'influenza medio-orientale), ma anche ad Atene e a Sparta (dove però tutti gli dèi erano rappresentati in armi)²⁹.

²⁵ Cfr. S. Fourier, A. Hermay, *Amathonte VI. Le sanctuaire d'Aphrodite des origines au début de l'époque impériale*, De Boccard, Paris 2006.

²⁶ V. Øiv. Andersen, *Diomedes, Aphrodite, and Dione: Background and Function of a Scene in Homer's Iliad*, in «Classica & Mediaevalia», 48, 1997, pp. 23-36.

²⁷ Altro che erotismo indifferenziato! Cfr. Ph.C. Segal, *The Paradox of Aphrodite. A Philandering Goddess of Marriage*, in C. Kondoleon, Ph.C. Segal, J. Karageorghis (a cura di), *Aphrodite and the Gods of Love*, cit. in n. 22, pp. 63-107.

²⁸ Gli amori di Afrodite e Ares nonché la vendetta di Efesto sono oggetto del canto di Demodoco nella reggia dei Feaci (*Od.* 8, 266-363) e conoscono fortuna millenaria nella cultura greco-latina.

²⁹ Cfr. J. Flemberg, *Venus armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Paul Åström, Stockholm 1991; Id., *The Transformations of the Armed Aphrodite*, in B. Berggreen, N. Marinatos (a cura di), *Greece and Gender*, Norwegian Institute at Athens, Bergen 1995, pp. 109, 122; I. Solima, *Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche?*, in «Mélanges de l'École Française de Rome», 110, 1998, pp. 381-417; M. Valdés Guía, *El culto de Afrodita armada en Amicla y la fundación de Tarento*, in «Arys», 7, 2006-2008, pp. 69-82; G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 2007;

Tracce ancora più consistenti si rilevano di un mito accadico diffuso in area mesopotamica, attestato da redazioni di età diverse, *La discesa di Ishtar agli inferi* (in lingua accadica, II millennio a.C.), che si presenta come ripresa di un racconto sumerico più antico, *La discesa di Inanna agli inferi*, e che si intreccia parzialmente con la narrazione della ricerca dell'immortalità da parte di Gilgameš (*epos* non estraneo a molti spunti presenti nell'*Odissea* e nella cultura greca)³⁰. Per quanto incomplete, le due *Discese agli inferi* prospettano un tema comune, come comuni sono i personaggi: il viaggio delle due dee – omologhe della fertilità e della guerra, anzi ipostasi la più recente della più antica – nel mondo dei morti (governato dalle rispettive sorelle); entrambe rimangono prigioniere nell'aldilà e vengono liberate a patto che qualcuno le sostituisca tra i defunti, secondo una legge di compensazione di cui non mancano esempi nella cultura greca (si pensi al caso di Admeto e Alceste). Anche se per ragioni diverse, la sostituzione coinvolge i rispettivi consorti / amanti, (in altri tempi si sarebbero detti *paredri* delle divinità maggiori), Dumuzi per Inanna e Tammuz (detto anche Adôn, «Signore») per Ishtar. Diversificate nel tempo, le due figure maschili (di straordinaria bellezza) sono in realtà una sola con sorte comune: soggiorno nell'oltretomba al posto della sposa (che ne piange la perdita) e possibilità di tornare in vita per qualche tempo in un periodo stabilito dell'anno. Per i ritualisti e la tradizione etnografica Tammuz-Adôn è il dio della vegetazione e il ciclo di morte e resurrezione è stato interpretato come rappresentazione del periodico rinnovarsi stagionale del mondo vegetale³¹.

S.L. Budin, *Aphrodite Enoplion*, in A.C. Smith, S. Pickup (a cura di), *Brill's Companion to Aphrodite*, Brill, Leiden 2010, pp. 79-112.

³⁰ *Status quaestionis* in J.M. Kozłowski, *Gilgamesh's Quest for Immortality (Gilg. IX-XI) as a Narratological Pattern for Odysseus's Nostos (Od. V 1 - XIII 187)*, in «Eirene», 54, 2018, pp. 11-31. Cfr. G.K. Gresseth, *The Gilgamesh Epic and Homer*, in «Classical Journal», 70, 1975, pp. 1-18; J.S. Burgess, *Gilgamesh and Odysseus in the Otherworld*, in «Échos du monde classique», 18, 1999, pp. 171-210; J.V. García Trabazo, *Anatolia y Grecia: puntos de contacto en el mito y en el pensamiento*, in «Aula Orientalis», 21, 2003, 19-34; J. Bottéro, *L'épopée de Gilgamesh. L'eroe che non voleva morire*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 2008; M.R. Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2016; B. Ballesteros, *On Gilgamesh and Homer: Ishtar, Aphrodite and the Meaning of a Parallel*, in «Classical Quarterly», 71, 2021, pp. 1-21.

³¹ Cfr. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar, a Monograph upon Babylonian Religion and Theology*, Clarendon, Oxford 1914; S.N. Kramer, *Inanna's Descent to the Nether World*, in «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale», 34, 1937, pp. 93-134; O.R. Gurney, *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*, in «Journal of Semitic Studies», 7, 1962, pp. 147-160; Th. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Harvard Univ. Press, Cambridge (MA) 1970; W.R. Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, Johns Hopkins Univ., Baltimore 1974; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian*

Bene: tra i miti di Afrodite è presente un'interessante rielaborazione di quanto già narrato nel Vicino Oriente. L'amore della dea con un giovane bellissimo destinato a morte immatura è citato, in modo più o meno cursorio, da numerose fonti greche; piace però ricordarlo attraverso una fonte tarda e molto dettagliata, vale a dire le *Metamorfosi* di Ovidio, poeta ben informato e capace di integrare informazioni incomplete con lo scatto dell'immaginazione. Una premessa è necessaria, per introdurre il racconto che qui interessa: nel X libro delle *Metamorfosi* Orfeo, reduce dall'infelice discesa nel regno dei morti, canta l'aretologia di Afrodite, dea tremenda con i trasgressori³² e benevola con chi la onora³³. Tutta la vicenda è ambientata a Cipro: si inizia con la punizione delle Propetidi di Amatunte, colpevoli di aver negato la divinità di Afrodite e costrette a prostituirsi in pubblico, prima di essere trasformate in

Religion, Yale Univ. Press, New Haven-London 1976; H.L.J. Vanstiphout, *Inanna/Ishtar as a Figure of Controversy*, in H.G. Kippenberg (a cura di), *Struggles of Gods*, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 225-238; R. Harris, *Inanna-Ishtar and Coincidence of Opposites*, in «History of Religion», 30, 1991, pp. 261-278; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trad. ingl., Harvard Univ. Press, Cambridge (MA) 1992; C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, London 1994; M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon, Oxford-New York 1997; Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Bar-Ilan Univ. Press, Jerusalem 1998; C. Saporetti, *Gli amori di Ishtar (Gilgamesh Tav. VI: 1-79)*, SEU Ed., Pisa 2000; T.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2001; P. Pisi, *Dumuzi-Tammuz, alla ricerca di un dio*, in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore: morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Essedue, Verona 2001, pp. 31-62; G. Rubio, *Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story*, in «Journal of the American Oriental Society», 121-122, 2001, pp. 260, 274; D. Wolkstein, S.N. Kramer, E. Williams-Forte, *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, Harper and Row, New York 2004; P. Mander, *Canti sumerici d'amore e di morte: la vicenda della dea Inanna/Ishtar e del dio Dumuzi/Tammuz*, Paideia, Brescia 2005; K.M. Engell Larsen, *Aphrodite and Inanna: The Homeric Hymn to Aphrodite and Sumerian Poetry on Inanna*, in «Classica et Mediaevalia», 66, 2015, pp. 5-11; M.R. Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, cit.; R. Cabrera, *The Three Faces of Inanna: An Approach to her Polysemic Figure in her Descent to the Netherworld*, in «Journal of Northwest Semitic Languages», 44, 2018, pp. 41-79.

³² Come mostra per es. Eur. *Hipp.* 45 ss.: nel proemio della tragedia la dea di Cipro definisce il figlio di Teseo ἡμῖν πολέμιος νεανία, perché ignora il proprio culto in quanto devoto di Artemide, e pertanto meritevole di morte come atto di giustizia a lei dovuta.

³³ Cfr. V. Torrisi, *Une déesse de l'instabilité, selon Ovide: l'Aphrodite de Chypre*, in H. Casanova-Robin, G. Sauron (a cura di), *Ovide, le transitoire et l'éphémère. Une exception à l'âge augustéen?*, Presses Sorbonne Univ., Paris 2019, pp. 213-222.

pietre (vv. 238-242)³⁴; segue la storia di Pigmalione (nome d'origine fenicia, re di Cipro secondo Arnobio), che si innamora della bellissima statua eburnea (di Afrodite?) da lui scolpita e prega la dea di avere come *coniunx* una fanciulla simile alla statua. Nume amico a chi prega, Afrodite trasforma la statua in essere umano: dall'unione con Pigmalione nasce Papho, eponima della città cipriota sede di un antico e famoso santuario di Afrodite, cui compete tra gli altri anche l'epiteto di *Paphia* (vv. 243-297)³⁵.

Da Pafo – prosegue Orfeo, avvertendo che sta per cantare una storia tremenda (*dira canam*) – discende Cinira, re di Cipro e sacerdote di Afrodite, musico e inventore della metallurgia³⁶: inizia così la storia «di Mirra scellerata, che divenne / al padre fuor del dritto amore amica» (Dante, *Inferno* XXX 38-39). Adirata con Myrrha³⁷, figlia di Cinira, per un'offesa ricevuta (da parte di una sorella, dice Ovidio; da parte di Myrrha stessa o dalla madre, secondo altre fonti), Afrodite suscita nell'animo della fanciulla un amore irresistibile per il genitore e, complici il buio notturno (luna assente per orrore dell'atto nefando: *fugit aurea caelo / luna*) e la nutrice commossa da tanta disperata sofferenza, riesce ad appagare la propria passione. Passione insana e rovinosa: scoperto l'incesto, Myrrha, gravida del seme paterno, prega gli dèi di scomparire dal mondo dei vivi e di non contaminare il mondo dei morti (*ne violem vivosque superstes / mortua extinctos, amboBUS pellite regnis / mutataeque*

³⁴ Eziologia della prostituzione sacra come dovere rituale nei confronti della dea. Erodoto la ricorda come «la più vergognosa di tutte le leggi dei Babilonesi» e aggiunge che «un'usanza simile esiste anche da qualche parte a Cipro» (1, 199, 1 e 5). Cfr. S.L. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge Univ. Press, New York-Cambridge 2008.

³⁵ Cfr. D.F. Bauer, *The Function of Pygmalion in the «Metamorphoses» of Ovid*, in «Transactions & Proceedings of American Philological Association», 93, 1962, pp. 1-21; F. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio*, Sansoni, Firenze 1983.

³⁶ Secondo Ps. Apollod. 3, 14, 4 e Antonino Liberale (*Metamorfosi* 34) il personaggio sarebbe invece «Theias re degli Assiri»; anche Cinira sarebbe *rex Assyriorum* secondo Igino, *Fabulae* 58 e 270. Cfr. R. Dussaud, *Kinyras. Étude sur les anciens cultes chypriotes*, in «Syria», 27, 1951, pp. 57-81; C. Baurain, *Cinyras. La fin de l'âge du bronze à Chypre*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», 104, 1980, pp. 277-308; S. Ribichini, *Kinyras di Cipro*, in AA.VV., *Scritti in memoria di A. Brelich*, Dedalo, Roma-Bari 1982, pp. 479-500; E. Loucas-Durie, *Kinyras et la sacralisation de la fonction technique à Chypre*, in «Métis», 4, 1989, pp. 117-127; F.G. Maier, *Priest Kings in Cyprus*, in E.J. Peltenburg (a cura di), *Early Society in Cyprus*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 1989, pp. 376-391; J.C. Franklin, *Kinyras. The Divine Lyre*, Center for Hellenic Studies, Washington 2016.

³⁷ Smirna è il nome della sventurata fanciulla nelle fonti greche; *Zmyrna* è appunto il titolo di un epillio (perduto) di Gaio Elvio Cinna; il carne 95 di Catullo ne saluta con favore la comparsa dopo lunga gestazione (*nonam post denique messem nonamque post hiemen*).

mihi vitamque necemque negate). La preghiera viene esaudita e la fanciulla è trasformata in albero, che da lei prende nome; piange e tiepide lacrime stillano dalla corteccia, lacrime di mirra, appunto, per sempre (vv. 298-500).

Questo riassunto fa certamente torto alla poesia di Ovidio, maestro nel descrivere la tempesta d'amore nel cuore di Myrrha, le reazioni della nutrice, la desolazione e infine la metamorfosi della fanciulla, operazione – quest'ultima – in cui il poeta non ha rivali³⁸. Ma la vicenda di Myrrha, sfortunata in vita ma letterariamente fortunata nei secoli³⁹, è solo il preambolo per la storia di Adone, che adesso – qui e nelle parole di Orfeo – può finalmente vedere l'inizio. La pianta gravida, a tempo debito, partorisce e il *male conceptus puer*, *sorore natus avoque suus*⁴⁰, viene alla luce dalla corteccia che si apre tra liguee doglie e resinose lacrime di mirra: così nasce Adonis e cresce in fretta, fanciullo bellissimo e poi giovane pastore e cacciatore ancora più bello, tanto che se ne innamora la stessa Afrodite. Per amore di Adone la dea dell'amore trascura i santuari in terra e gli impegni in cielo: doppio oblio, dunque, per la dea dalla duplice figura, ora tutta presa dalla bellezza del giovane signore (*Adôn* > Ἄδων > *Adonis*)⁴¹.

³⁸ Cfr. B.R. Nagle, *Byblis and Myrrha: Two Incest Narratives in the «Metamorphoses»*, in «Classical Journal», 78, 1983, pp. 301-315; M. Cicognini, *Per una tipologia del motivo mitico della metamorfosi. Il caso di Adonis e di Mirra*, in «Studi e Materiali di Storia della Religione», 10, 1986, pp. 5-32.

³⁹ Cfr. per es. N. Flinker, *Cinyras, Myrrha, and Adonis: Father-Daughter Incest from Ovid to Milton*, in «Milton Studies», 14, 1980, pp. 59-74; M. Scaffai, *Mirra in Ovidio, tra elegia e tragedia*, in «Invigilata Lucernis», 21, 1999, pp. 371-387; M.C.J. Putnam, *Ovid, Virgil and Myrrha's Metamorphic Exile*, in «Vergilius», 47, 2001, pp. 171-193; O. Veres, *Spaces in Between in the Myth of Myrrha: A Metamorphosis into Tree*, in «Acta Universitatis Sapientiae, Philologica», 11, 2019, pp. 83-92.

⁴⁰ I versi di Ovidio non dispiaceranno a Gian Battista Marino, che così presenta il bel giovanetto nel I libro del suo *Adone* (1623), uno dei poemi più lunghi della letteratura italiana: «Là ne la region ricca e felice / d'Arabia bella, Adone il giovinetto, / quasi competitor de la fenice / senza pari in beltà vive soletto. / Adon nato di lei, cui la nutrice / col proprio genitor giunse in un letto, / di lei che, volta in pianta, i suoi dolori / ancor distilla in lagrimosi odori. / Scherni la scelerata il re malsaggio / accesa il cor di sozzo foco indegno, / ond'egli poi per così grave oltraggio / quant'ella già d'amore, arse di sdegno / e le convenne in loco ermo e selvaggio / girne ad esporre il malconcetto pegno, / pegno furtivo, a cui la propria madre / fu sorella in un punto, avolo il padre» (1, ottave 29-30).

⁴¹ Cfr. A.H. Krappe, *The Birth of Adonis*, in «Review of Religion» 6, 1941-1942, pp. 3-17; G. Piccaluga, *Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura*, in B. Gentili, G. Paioni (a cura di), *Il mito greco*, Ateneo e Bizzarri, Roma 1977, pp. 33-48; S. Ribichini, *Adonis: connotati «orientali» e tradizioni classiche*, in AA.VV., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, CNR, Roma 1981, pp. 91-108; Id., *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito*

A questo punto Ovidio indirizza il racconto di Orfeo sulle raccomandazioni della dea ad Adone di evitare la caccia delle fiere selvagge e sulle ragioni eziologiche che le giustificano (mito di Atalanta e Ippomene, vv. 560-707), per passare alla morte di Adone, ucciso da un cinghiale, e lutto sconsolato di Afrodite, che dal sangue di Adone fa spuntare il rosso fiore dell'anemone (vv. 708-739). Come si vede, Ovidio-Orfeo evita di narrare «le discese agli inferi» di Afrodite, parti essenziali dello sviluppo del mito⁴², che tuttavia grazie ad altre fonti – in primis grazie alla *Biblioteca* dello Ps. Apollodoro (3, 14, 4) – si può riassumere come segue⁴³. Appena nato, di nascosto dagli altri dèi Adone viene chiuso in una cassa (εἰς λάρνακα) da Afrodite, che ne affida la custodia a Persefone, signora degli inferi. Curiosa, Persefone apre la cassa, vede il bellissimo fanciullo, se ne innamora e non vuole più restituirlo. Informata della novità, Afrodite scende nell'oltretomba per reclamare Adone. Al rifiuto di Persefone la dea di Cipro si appella a Zeus, che sentenzia: Adone deve trascorrere un terzo dell'anno con ciascuna delle due divinità, mentre un terzo lo può passare per conto suo, a caccia tra monti e convalli⁴⁴. La seduzione di Afrodite persuade Adone a trascorrere con Cipride tutto l'anno; irata, Persefone riferisce la situazione ad Ares, amante in carica di Afrodite, con buona pace di Efesto. Il dio della guerra, geloso e adirato della preferenza accordata a un mortale, manda (o si muta in) un cinghiale che azzanna e uccide

greco, CNR, Roma 1981; Id., *La Scomparsa di Adonis*, in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore: morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Essedue, Verona 2001, pp. 97-114; A. Bernabé, *What is a Katabasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East*, in «Les Études Classiques», 83, 2015, pp. 15-34; P. Corrente, *Dioniso e gli dèi morenti. Storia della morte e resurrezione divina nelle antiche mitologie mediterranee*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁴² Secondo Plutarco (*Quaestiones Romanae* 269b) a Delfi si celebrava una festa di Afrodite *Epitymbia*; secondo Sofocle (Fr. 941 R, 1-3) «Cipride non è Cipride soltanto, / ma è eponima di tutti i nomi. / È Ade, è inestinguibile forza» (così M.P. Pattoni, *La potenza di Afrodite*, in G. Avezzi (a cura di), *Il dramma sofocleo: testo, lingua, interpretazione*, Metzler, Stuttgart 2003, pp. 223-251, cit. a p. 224). Circa la polionimia va detto che per la dea si registrano circa 700 epiteti: cfr. C.F.H. Bruchmann, *Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Teubner, Lipsiae 1893, s.v. *Aphrodite*.

⁴³ Utile repertorio in W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Klincksieck, Paris 1966.

⁴⁴ Si conosce una seconda versione del giudizio sulla contesa tra Persefone e Afrodite: sarebbe stata la Musa Calliope a emettere come sentenza che il giovanetto fosse affidato a ciascuna dea per metà dell'anno. Secondo Luciano, *De dea Syria* 6 e 9 nella città fenicia di Biblo c'è un grande tempio di Afrodite in cui si celebrano i riti di Adone (ucciso da un cinghiale) e in Libano c'è un antico tempio di Afrodite fondato da Cinira.

Adone; infine Zeus decide che Adone trascorra metà dell'anno sulla terra e l'altra metà nel regno dei morti⁴⁵. Dal sangue di Adone nasce l'anemone, dalle lacrime di Afrodite nascono le rose rosse. Il lamento della dea trova dignità letteraria nell'*Epitafio di Adone* di Bione di Smirne (II-I secolo a.C.)⁴⁶; a ricordare il ciclo di vita e morte del giovanetto sono istituiti – in tutto il mondo greco – gli *Adonia*, feste insieme funebri e gioiose di primavera che celebrano il risveglio della natura dalla 'morte' invernale.

La presenza di Adone non dovrebbe lasciar dubbi sugli influssi orientali riscontrabili nei racconti sacri relativi ad Afrodite; conferma che la dea abbia sovente lo sguardo rivolto al mondo orientale è data dalla storia d'amore con Anchise, principe troiano della stirpe di Dardano (figlio di Zeus e dell'Atlantide Elettra)⁴⁷, cugino di Priamo. La genealogia dei Dardanidi, signori della Troade, viene elencata con orgoglio guerriero da Enea ad Achille, prima dello scontro che non avrà luogo, nel XX canto dell'*Iliade* (vv. 215-241). Sempre dall'*Iliade*, all'inizio del catalogo degli alleati dei Troiani la menzione di Enea permette al poeta di riassumere la straordinaria storia d'amore che riguarda Anchise: «A capo dei Dardanidi stava il nobile figlio di Anchise, / Enea, che generò ad Anchise la divina Afrodite, / dea che giacque con un mortale nelle

⁴⁵ Cfr. *Inno orfico* 56, 8-11, dove Adone è invocato così: «dolce germoglio di Cipride, virgulto di Eros, / generato nei letti di Persefone dalle amabili trecce, / talora dimori sotto il Tartaro caliginoso, / talora invece porti il tuo corpo carico di frutti verso l'Olimpo» (trad. di G. Ricciardelli).

⁴⁶ La fortuna del mito di Adone in ambito letterario è straordinaria: cfr. AA.VV., *Adonis*, CNR, Roma 1984; A. Torre, *Variazioni su Adone*, I, Pacini Fazzi, Lucca 2009; S. Tomassini, *Variazioni su Adone*, II, Pacini Fazzi, Lucca 2009; A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie*, Aracne, Roma 2010, pp. 291-378; A. Grilli, *Storie di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*, Mimesis, Milano-Udine 2012; S. Lupi, *Il mito di Afrodite ed Adone alla scuola retorica di Gaza*, in «Revue des Études Anciennes», 114, 2012, pp. 83-100; A. Grilli (a cura di), *Adone. Variazioni sul mito*, Marsilio, Venezia 2014; C. Caruso, *Adonis. The Myth of the Dying God in the Italian Renaissance*, Bloomsbury Academic, London 2015²; Id., «*Adonis et berger et chasseur tout ensemble*»: un mito ibrido e la sua fortuna nella bucolica rinascimentale, in «Italique», 20, 2017, pp. 261-276; A. Grilli, S. Tomassini, A. Torre (a cura di), *Fragilità di Adone. Parole, immagini e corpi di un mito*, ETS, Pisa 2018.

⁴⁷ Cfr. U. Foscolo, *Sepolcri* 235 ss.: «Ed oggi nella Tròade inseminata / Eterno splende a' peregrini un loco / Eterno per la Ninfa a cui fu sposo / Giove, ed a Giove diè Dàrdano figlio, / Onde fur Troja e Assàraco e i cinquanta / Talami e il regno della Giulia gente. / Però che quando Elettra udi la Parca / Che lei dalle vitali aure del giorno / Chiamava a' cori dell'Eliso, a Giove / Mandò il voto supremo: E se diceva, / A te fur care le mie chiome e il viso / E le dolci vigilie, e non mi assente / Premio miglior la volontà de' fati, / La morta amica almen guarda dal cielo / Onde d'Elettra tua resti la fama. / Così orando moriva. E ne gemea / L'Olimpio; e l'immortal capo accennando / Piovea dai crini ambrosia su la Ninfa / E fe' sacro quel corpo e la sua tomba».

convalli dell'Ida» (*Il.* 2, 819-821)⁴⁸. Questa avventura amorosa di Afrodite di Cipro è narrata nel maggiore *Inno omerico* (il quinto) dedicato alla dea; si tratta del testo di cui già si è parlato a proposito degli epiteti comuni ad Afrodite Urania e ad Afrodite figlia di Zeus. Ora conviene rileggerlo badando al contenuto, vale a dire alla *hierogamia* tra la dea e un mortale, poco comune – a dire il vero – e con qualche traccia di sodalità divina con l'aurea dea di Cipro⁴⁹.

Nella prima sezione dell'*Inno* l'anonimo rapsodo, dopo aver ricordato il potere di Afrodite di infondere il dolce desiderio d'amore agli dèi, agli esseri umani e agli animali, ricorda che soltanto tre dee sono in grado di opporre resistenza, Atena glaucopide, Artemide cacciatrice, Estia signora del focolare domestico⁵⁰, mentre nessuna capacità di resistere ha dimostrato e dimostra il signore dell'egida, Zeus padre degli dèi e degli uomini (anche in senso non figurato), che Afrodite «spinge con facilità a unirsi con donne mortali, / dimentico di Hera, sua sorella e sposa» (vv. 39-40). Φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη non ama solo il sorriso, ma è anche solita irridere dolcemente (v. 49: ἥδὺν γελοῖήσασα) dèi e dee a caccia di amplessi impari con *partners* di natura mortale; perciò Zeus si vendica e «le infuse un dolce desiderio di Anchise, / che allora, sulle alte vette dell'Ida ricca di fonti, / solleva pascere gli armenti, simile nella figura agli immortali» (vv. 53-55). Personaggio e località non sono privi di implicazioni: nelle tradizioni medio-orientali accolte in Grecia e a Roma il monte

⁴⁸ Δαρδανίων αὐτ' ἦρχεν εὐς παῖς Ἀγχίσαο / Αἰνείας, τὸν ὑπ' Ἀγχίσι τέκε δι' Ἀφροδίτη Ἰδης ἐν κνημοῖσι θεὰ βροτῶι ἐνήθεῖσα. Cfr. anche Hes. *Theog.* 1008-1010.

⁴⁹ Cfr. H. Podbielski, *La structure de l'Hymne Homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław 1971; E. Pellizer, *Tecnica compositiva e struttura genealogica nell'Inno omerico ad Afrodite*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 27, 1978, pp. 115-144; P.A. Smith, *Nursling of Mortality: The Homeric Hymn to Aphrodite*, Lang, Frankfurt am Main 1981; N. van der Ben, *Hymn to Aphrodite 36-291. Notes on the Pars Epica of the Homeric Hymn to Aphrodite*, in «Mnemosyne», 39, 1986, pp. 1-41; A.L. Bergren, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Tradition and Rhetoric, Praise and Blame*, in «Classical Antiquity», 8, 1989, pp. 1-41; A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York 2008, 2011²; G. Scafoglio, *La via per l'immortalità: un'interpretazione dell'Inno omerico ad Afrodite*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», 83, 2009, pp. 87-98; N. Richardson, *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2010; P. Brillet-Dubois, *An Erotic Aristeia. The Homeric Hymn to Aphrodite and its Relation to the Iliadic Tradition*, in A. Faulkner (a cura di), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York 2011, pp. 105-132; S.D. Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, de Gruyter, Berlin-New York 2012.

⁵⁰ Cfr. D. Turkeltaub, *The Three Virgin Goddesses in the Homeric Hymn to Aphrodite*, in «Lexis», 21, 2003, pp. 101-116; P. Strolongia, *Aphrodite against Athena, Artemis, and Hestia. A Contest of erga*, in «Illinois Classical Studies», 37, 2012, pp. 1-20.

Ida della Troade è sede di culto della Gran Madre Idaea (Cibele, identificata con Rhea, sposa di Kronos e madre di Zeus)⁵¹, una delle ‘antenate’ della greca Afrodite, e i suoi rapporti con paredri e fedeli sono piuttosto preoccupanti (come mostra la vicenda di Attis)⁵²; quanto al personaggio umano, compare la figura di un principe-pastore di una stirpe cara agli dèi, esposto a qualche contraccollo derivante dalla promiscuità con Afrodite, ma comunque capostipite di un lignaggio millenario non esente da forme di divinizzazione. Insomma, ci risiamo: il modello Ishtar-Tammuz (Adôn) continua a funzionare, sia pure con qualche variante.

Alla vista dell’avvenente pastore la dea arde di passione indotta (il volere di Zeus non ammette rifiuti), assume sembianze umane (di solito necessarie per annullare le diseguaglianze ontologiche fra le due parti in causa), compie umanissimi preparativi nel tempio di Pafo (bagno profumato e fastoso abbigliamento per mano delle Grazie!) e si mette in viaggio, «in alto tra le nuvole» (ὑψι μετὰ νέφεσι), e giunge «all’Ida ricca di fonti, madre delle fiere» (v. 68: Ἴδην δ’ ἵκανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν). Sotto la guida di Hermes – a garanzia che si compia quanto Zeus ha deciso – il viaggio è rapido, come si conviene agli spostamenti divini, ma non privo di conseguenze, perché al seguito della dea (μετ’ αὐτήν) si muovono lupi e leoni, orsi e pantere, impegnati tutti nella prassi dell’accoppiamento. Per quanto remoto, il passato tradizionale non si cancella facilmente: «Afrodite appare qui come πότνια θηρῶν, “signora delle fiere”. Nella letteratura greca la formula appare solo una volta, in *Il. XXXI* 470, per Artemide. È molto usata dai moderni per indicare una caratteristica comune a varie “dee madri”» di area anatolica e mesopotamica⁵³.

⁵¹ Al v. 43 dell’*Inno* compare μήτηρ Πείη.

⁵² Cfr. M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, Thames & Hudson, London 1977; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill, Leiden 1985; C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, London-New York 1994; Ph. Borgeaud, *La Mère des Dieux*, Seuil, Paris 1996; E.N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults*, Brill, Leiden 1997; L.E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999; M.G. Lancellotti, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Brill, Leiden-Boston 2001; C. Fee, D. Leeming, *The Goddess: Mythes of the Great Mother*, Reaktion Books, London 2016; C. Bonnet, L. Bricault, *Divinità in viaggio. Culti e miti in movimento nel Mediterraneo antico*, Il Mulino, Bologna 2021.

⁵³ Così F. Càssola, *Inni omerici*, cit., 547. Cfr. C. Christou, *Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*, Academic Dissertation, Thessaloniki-Berlin 1968; P.L. Dat, *Anat: Ugarit’s «Mistress of Animals»*, in «Journal of Near Eastern Studies», 51, 1992, pp. 181-190; B. Johnson, *Lady of the Beasts*.

Tant'è: l'incontro tra Anchise e Afrodite in forma umana inanella situazioni topiche, dallo stupore del mortale di fronte a una bellezza senza confronti se non divini⁵⁴ alla fittizia biografia di Afrodite come καταθνητὴ γυνή (come donna mortale figlia di re Otreo di Frigia), dalla richiesta – tutta femminile – di procedere a nozze ufficiali alla procedura – tutta maschile – di risolvere *tout court* la questione, facendo adagiare la quasi-pudibonda e simil-virginea fanciulla – liberata dalle vesti sontuose – sopra un comodo letto (ἐς λέχος εὔστρωτον), coperto di pelli di orsi e leoni, fiere uccise da Anchise in alta montagna (vv. 91-160). Dettaglio non da poco: il principe-pastore, che a sua insaputa (οὐ σάφα εἰδώς) si unisce alla dea, è anche cacciatore (come Adone) e si unisce alla «Signora delle fiere» e della fertilità, come vuole la tradizione sacra relativa alle Grandi Dee medio-orientali. A unione compiuta, la dea si manifesta in tutto il suo splendore (epifania divina) e annuncia la nascita di Enea: «Tu avrai un figlio che regnerà sui Troiani / e dai suoi figli nasceranno senza fine altri figli (καὶ παῖδες παῖδεςσι διαμπερὲς ἐκγεγάονται)⁵⁵; / il suo nome sarà Aineas / [...] / E sempre i nati dalla vostra stirpe saranno simili agli dèi (ἄρχιθεοί) / per la maestà dell'aspetto, più d'ogni altro fra gli uomini mortali» (vv. 196-198 e 200-201; tr. di Filippo Càssola). Gli ultimi due versi segnano il passaggio dal presagio relativo a Enea allo splendore della stirpe di Dardano e introducono, a guisa di paradigma, i precedenti legami dei Dardanidi con il mondo divino (Ganimede con Zeus; Titone con Eos / Aurora)⁵⁶. L'*Inno* si chiude con duplice nota inquietante: per Afrodite l'onta

Ancient Images of the Goddess and her Sacred Animals, Inner Traditions, Rochester 2000²; N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and the Mistress of Animals in Early Greek Religion*, Routledge, London-New York 2000; A.E. Barclay, *The Potnia Theron: Adaptation of a Near Eastern Image*, in R. Laffineur, R. Hagg (a cura di), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, Univ. de Liège-Univ. of Austin, Liège-Austin 2001, pp. 373-386; E. Christof, G. Koiner, M. Lehner, E. Pochmarski (a cura di), *ΠΟΤΝΙΑ ΘΗΡΩΝ. Festschrift für Gerda Schwarz zum 65. Geburtstag*, Phoibos Verlag, Wien 2007.

⁵⁴ Comunque Anchise, a scanso di equivoci, apostrofa la figura femminile come ἄνασσα, titolo che compete alla dea di Cipro fin dalle lontane origini, quand'era ancora priva di nome proprio.

⁵⁵ Cfr. *Il. 20*, 307-308: νῦν δὲ δὴ Αἰνεΐαιο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει / καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται (parola di Posidone). Promessa divina non unica nel mondo antico. Cfr. per es. *Genesis 15*, 5 (Il Signore disse ad Abramo: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza») e *16*, 10 (l'angelo del Signore ad Agar, madre di Ismaele, capostipite degli Arabi: «Moltiplicherò la tua discendenza e non si potrà contarla per la sua moltitudine»). Quanto alla continuazione dei Dardanidi nella *gens Iulia* mediante Enea cfr. Ovidio, *Fasti 4*, 1 ss.; *Metamorfosi 14*, 581 ss. (apoteosi di Enea e trasmissione della *res Latina* ai successori).

⁵⁶ Cfr. per es. A. Faulkner, *The Legacy of Aphrodite: Anchises' Offspring in the Homeric Hymn*

d'aver concepito un figlio con un mortale (v. 255); per Anchise il divieto di palesare il nome della vera madre di Enea, sotto la minaccia della punizione di Zeus (vv. 266-268). Dell'onta Afrodite saprà riprendersi con buona lena, accoppiandosi unicamente con un invidiabile novero di dèi maschi oppure divinizzando il compagno, come sembra accadere allo stesso principe troiano, una sorta di divinità minore preellenica, la cui tomba è presente e venerata in più luoghi: per esempio, a Orcomeno d'Arcadia la *Guida della Grecia* di Pausania registra un luogo di culto composto da santuario di Afrodite e tomba di Anchise (8, 12, 8-9)⁵⁷. Quanto all'ultimo divieto, sotto la pena del fulmine di Zeus, in realtà si tratterebbe dell'eziologia a ritroso del nome di Anchise (lo «Zoppo», lo «Storto»), legato alla leggenda che lo vuole zoppo a causa di un colpo di fulmine per essersi vantato, in preda all'ebbrezza, dell'amore di Afrodite⁵⁸. Si sarebbe tentati di dire che alla dea dell'amore i claudicanti non

to Aphrodite, in «American Journal of Philology», 129, 2008, pp. 1-18; A. Maravela, *Tongue-tied Aphrodite: The Paradeigmata in the Hymn to Aphrodite*, in E.K. Emilsson, A. Maravela, M. Skoie (a cura di), *Paradeigmata. Studies in Honour of Øivind Andersen*, Norwegian Institute at Athens, Athens 2014, pp. 15-27. Per la vicenda del figlio di Troo, Ganimede «pari a un dio, / che fu il più bello tra tutti i mortali; / per la sua bellezza gli dèi lo rapirono, perché fosse coppiere / di Zeus e visse tra gli immortali», (Il. 20, 232-235), cfr. V. Gély (a cura di), *Ganymède ou l'échanson. Rapt, ravissement et ivresse poétique*, Presses Univ. de Nanterre, Paris 2008; per le vicende della sorella di Helios e Selene, Eos / Aurora, costretta da Afrodite a innamorarsi di continuo per essersi unita ad Ares (cfr. Ps. Apollod. 1, 4, 5), cfr. M.R. Lefkowitz, «Predatory» Goddesses, in «Hesperia», 71, 2002, pp. 325-344; I. Sforza, *La dea Eos e il trasporto di Memnone tra mito ed epica*, in «Gaia», 21, 2018, pp. 2-28.

⁵⁷ Tombe (*heroa*) di Anchise venivano indicate dalla Troade, sul Monte Ida, fino alla Sicilia (per Virgilio Anchise muore a Drepano / Trapani ed è sepolto nei pressi di Erice: cfr. *Aen.* 3, 708-711 e 5, 45 ss.). Cfr. C. Schmitt, *Die Göttin auf dem Berg Eryx: Astarte-Aphrodite-Venus*, in L.M. Günther, B. Morstadt (a cura di), *Phönizische, griechische und römische Gottheiten im historischen Wandel*, Brepols, Turnhout 2015, pp. 109-136. A proposito della Sicilia, mette conto ricordare come l'unione di Aphrodite Erykine con l'argonauta Butes costituisca lo sfondo mitico, dai connotati orientali, per la fondazione di Lilibeo (Marsala, città storicamente fenicio-punica) e la nascita di Eryx, eponimo di Erice, sede di un famoso santuario della dea: cfr. Apollonio Rodio 4, 912-919 e Ps. Apollod. 1, 9, 25; cfr. E. Acquaro, A. Filippi, S. Medas (a cura di), *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite Ericina nel Mediterraneo*, Lumières Internationales, Lugano 2010; A. D'Aleo, *Il mito di Butes: un caso paradigmatico di «sincretismo»?», in «Vicino & Medio Oriente», 15, 2011, pp. 181-193; B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Edizioni della Normale, Pisa 2012; Ead. *Dalla Sicilia al Mediterraneo: l'Afrodite / Astarte di Erice*, in A. Russo, F. Guarneri (a cura di), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Scienze e Lettere, Roma 2016, pp. 283-291.*

⁵⁸ Di tale leggenda resta traccia nelle parole del vecchio Anchise, che vuole rimanere tra le rovine di Troia, riportate da Enea nel II libro dell'*Eneide* virgiliana: *iam pridem invisus divīs et inutilis annos / demoror; ex quo me divum pater atque hominum rex / fulminis adflavit ventis et contigit igni* (vv. 647-649).

dispiacessero troppo, anche se non va comunque dimenticato che la menomazione fisica può essere pur sempre intesa come segno di contatto col divino. Comunque si valuti quest'ultimo motivo, le vicende sin qui ricordate spiegano come la dea, dalle origini o almeno dalle propensioni medio-orientali, nell'*Iliade* stia dalla parte dei Troiani, in compagnia di altri dèi segnati da aspetti 'stranieri', come Ares, Apollo e Artemide.

3. I *Canti Ciprii* e la Guerra di Troia

Sul Monte Ida – è noto – vive anche Alessandro-Paride, pastore bellissimo, come Anchise, come Titone e Ganimede, anch'egli principe dardanide, ma a sua insaputa, perché figlio di Ecuba e Priamo abbandonato sull'Ida appena nato a causa dell'interpretazione funesta del sogno poco rassicurante della madre. Davanti a Paride si presentano le tre maggiori dee dell'Olimpo – Hera, Afrodite, Atena – per sottoporsi al primo concorso di bellezza della nostra cultura. Il verdetto di Paride è premessa o addirittura causa prima della Guerra di Troia; persino le *Storie* di Erodoto indicano che, secondo i Persiani, le cause che spiegano l'ostilità tra Asiatici e Greci, non sono tanto i «rapimenti reciproci» di donne (Io, Medea, Elena) quanto la pretesa greca di riavere una donna di Sparta in forza di una grande spedizione militare che distrusse il regno di Priamo (1, 1-4).

Forse la situazione è più complessa, se si guarda all'epica greca per conoscere l'antefatto, meglio gli antefatti, della Guerra troiana. In tale prospettiva servono solo indirettamente l'*Iliade* e l'*Odissea*, centrata la prima sull'ultimo anno (neanche per intero) di guerra, la seconda sul dopoguerra e sul ritorno di Odisseo in patria. Pertanto dobbiamo accontentarci di quanto sappiamo dai frammenti e dal riassunto del perduto poema epico intitolato *Kypria*, ossia i *Canti di Cipro*, appositamente riservato agli inizi del Ciclo Troiano⁵⁹ e ultima

⁵⁹ Poemi del Ciclo Troiano: *Cypria*, *Etiopide*, *Piccola Iliade*, *Ilioupersis* o *Distruzione di Troia*, *Ritorni*, *Telegonia*. In generale cfr. G. Cerri, *Poemi epici attribuiti a Omero*, in Id. (a cura di), *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, pp. 29-58; J.S. Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore-London 2001; A. Debiasi, *L'epica perduta: Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2004; G. Scafoglio, *La questione ciclica*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», 78, 2004, pp. 289-310; R. Foley (a cura di), *A Companion to Ancient Epic*, Blackwell, Oxford 2005; P. Angeli Bernardini (a cura di), *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, F. Serra, Pisa-Roma 2007; T. Manolova, *Outside the Homeric Lens: The Epic Cycle and the Trojan War Tradition*, in «Hirundo», 9, 2011, pp. 97-107; B. Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York 2017.

tappa di questa rivisitazione dei racconti mitologici che si riferiscono a Cipro. Opera di uno o più cantori forse della seconda metà del sec. VII o della prima metà del sec. VI a.C., è attribuita a Omero, il quale l'avrebbe consegnato come dote, secondo una tradizione raccolta da Johannes Tzetzes (*Chiliades* 13, 638)⁶⁰, al genero Stasino di Cipro che poi sarebbe stato considerato l'autore effettivo (altre fonti parlano di Egesia o Egesimo di Salamina di Cipro oppure di Kyprias di Alicarnasso)⁶¹. Nonostante la perdita del testo, la ricezione del poema, articolato in 11 libri, non è priva di discreta documentazione. Anche Aristotele ne parla nella *Poetica* (1459ab), osservando come, rispetto alle scelte compositive di Omero circoscritte a un'unica azione, i *Canti Ciprii* siano composti, sì, attorno a un unico tema (μία πράξις), – origine e primi momenti della Guerra di Troia – ma questo consista di numerose parti (sia cioè πολυμερής), su cui si possono comporre molte tragedie (come effettivamente è avvenuto, a giudicare dai cataloghi delle opere dei tragediografi, maggiori e minori)⁶².

In effetti, i μέρη, le parti, dei *Cypria* sono in gran numero; ce ne possiamo rendere conto attraverso gli *excerpta* dei contenuti (τὰ περιέχοντα,

⁶⁰ «Figli di Omero erano Seriphon e Theolaos, sua figlia era Arsiphone, che andò sposa a Stasino; Stasino è colui che scrisse il poema epico *Kypria*, opera che qualcuno afferma sia stata redatta da Omero stesso e sia stata data a Stasino come dote».

⁶¹ Cfr. J.D. Reeves, *The Cause of the Trojan War: A Forgotten Myth Revived*, in «Classical Journal», 61, 1966, pp. 211-213; H. Lloyd-Jones, *Stasinus and the Cypria*, in «Stasinus. Syndesmos Hellenon Philologon Kyprou», 4, 1968-1972, pp. 115-122; Ch. Xydas, *Τὰ «Κύπρια ἔπη». Προλεγόμενα, κείμενον, ἐρμηνευτικὸν ὑπόμνημα*, Pyrsos, Athens 1979; J.S. Burgess, *The Non-Homeric Cypria*, in «Transactions & Proceedings of American Philological Association», 126, 1996, pp. 77-99; Id., *Kyprias, The «Kypria» and Multiformity*, in «Phoenix», 56, 2002, pp. 234-245; J. Marks, *The Junction between the Kypria and the Iliad*, in «Phoenix», 56, 2002, pp. 1-24; G. Parlato, *I «modernismi» linguistici dei Cypria*, in «Riv. di Filologia», 135, 2007, pp. 5-36; M.L. West, *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York 2013; J.C. Franklin, *Cyprus, Greek Epic and Kypriaka: Why «Cyprus Matters»*, in J. Goodnick Westenholz, Y. Maurey, E. Seroussi (a cura di), *Sounds from the Past. Music in Antiquity. The Near East and Mediterranean Worlds*, de Gruyter, Berlin-New York 2014, pp. 213-247; B. Currie, *Cypria*, in M. Fantuzzi, Chr. Tsagalis (a cura di), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2015, pp. 281-305; M. Davies, *The Cypria*, Harvard Univ. Press, Cambridge (MA) 2019.

⁶² Cfr. F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Les Belles Lettres, Paris 1966; R. Scaife, *The Kypria and its Early Reception*, in «Classical Antiquity», 14, 1995, pp. 164-191; M. Finkelberg, *The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition*, in «Classical Philology», 95, 2000, pp. 1-11; G. Scafoglio, *Aristotele e il ciclo epico. Una nota a Poet. 1459 a37-b7*, in «Revue d'Histoire de Textes», 2, 2007, pp. 287-298; E. Sistakou, *Cyclic Stories? The Reception of the Cypria in Hellenistic Poetry*, in «Philologus», 151, 2007, pp. 78-94.

argumentum) del poema che si legge nella *Crestomazia* di Proclo (grammatico del II o filosofo del sec. V d.C.) e che è possibile sintetizzare come segue: Zeus programma la guerra troiana. Nozze di Teti e Peleo (in funzione della nascita di Achille), alla presenza di Eris (responsabile con Zeus della nascita di Elena)⁶³, che provoca la gara di bellezza tra Atena, Hera e Afrodite. Sull'Ida ha luogo il giudizio di Alessandro-Paride, che cede alla promessa di Afrodite (unione con la donna più bella del mondo) e fa vincere la dea dell'amore. Paride, riconosciuto come figlio di Priamo, allestisce una flotta e salpa per la Grecia insieme a Enea, mentre Cassandra rivela il disastro futuro. In Laconia Paride è ospite dai Tindaridi (Castore e Polluce, fratelli di Clitennestra e di Elena), poi a Sparta di Menelao. Doni di Paride a Elena; Menelao salpa per Creta; nasce l'amore tra Paride ed Elena che salpano alla volta di Troia; nozze tra i due amanti. Prima digressione: per un furto di bestiame Castore e Polluce si scontrano con Ida e Linceo; Castore è ucciso da Ida, ma Zeus concede a entrambi l'immortalità a periodi alterni (mito dei Dioskouroi). Iride riferisce il tradimento di Elena a Menelao, che col fratello Agamennone organizza la spedizione contro Troia; Menelao si reca da Nestore, che racconta la storia di Edipo, la pazzia di Eracle e la storia di Teseo e Arianna. Riunione dei capi greci, tutti ex-pretendenti di Elena che avevano giurato di difendere i diritti matrimoniali di chi tra loro fosse riuscito a sposarla. Odisseo si finge pazzo, per evitare la spedizione, ma è smascherato da Palamede. Esercito in Aulide; responsi di Calcante. La flotta approda a Teutrania; scontri con Telefo e storia della sua guarigione. Dispersa la flotta da una tempesta, Achille approda a Sciro e sposa la figlia di re Licomede (nascita di Neottolemo-Pirro). Secondo raduno in Aulide; ira di Artemide contro Agamennone e sacrificio di Ifigenia (sostituita da una cerva). Ripartenza e sosta a Tenedo; Filottete è morso da un serpente e a causa del cattivo odore viene lasciato a Lemno. Richiamato Achille, la flotta approda a Ilio; Protesilao primo greco a morire è per mano di Ettore. Achille uccide Cicno, figlio di Posidone, e volge in fuga i Troiani. Ambasceria a Troia per reclamare Elena; al rifiuto i Greci devastano la regione. Achille incontra Elena. Gli Achei decidono di tornare in patria, ma Achille li ferma; saccheggio di molte città e morte di Troilo; come parte del bottino Achille ha Briseide, Agamennone Criseide. «Poi c'è la morte di Palamede, e la decisione di Zeus di alleviare i Troiani rimuovendo Achille dall'alleanza dei Greci, e il catalogo degli alleati dei Troiani» (ἔπειτ' ἐστὶ Παλαμίδους θάνατος, καὶ Διὸς

⁶³ Cfr. W. Luppe, *Zeus und Nemesis in den Kyprien. Die Verwandlungssage nach Pseudo-Apollodor und Philodem*, in «Philologus», 118, 1974, pp. 193-202.

βουλή ὅπως ἐπικουφίση τοὺς Τρῶας, Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλλήνων ἀποστήσα, καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων)⁶⁴.

A giudicare dai contenuti, si direbbe che nei *Cypria* ci sia proprio tutto, anzi di più, visto che con Eracle, Edipo e Teseo si risale alla generazione precedente agli eroi della Guerra di Troia. Eppure negli *excerpta* manca qualcosa, manca la ragione prima della Guerra, la prima e decisiva Διὸς βουλή; buona sorte vuole che un testo più tardo, lo *scholium* al v. 5 del I canto dell'*Iliade* (Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή)⁶⁵, abbia conservato un frammento, che si può considerare il proemio del poema. Conviene leggerlo per intero:

Vi fu un tempo in cui innumeri stirpi umane vaganti sulla superficie terrestre <sempre> / <opprimevano> la distesa della Terra dall'ampio seno. / A questa vista Zeus ne ebbe pietà e nei suoi profondi pensieri / decise di alleggerire degli uomini Gea, madre che tutti nutre, / suscitando la grande contesa della guerra iliadica, / di modo che gli uomini eliminassero il peso con la loro morte. Allora a Troia / venivano uccisi gli eroi, e si compiva il volere di Zeus (Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή)⁶⁶.

⁶⁴ L'*argumentum* dei *Cypria* per mano di Proclo è pubblicato da A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1963, vol. IV, pp. 76-85; gli eventi qui riassunti corrispondono in larga misura a quelli narrati da Ps. Apollod. *Epitome* 3, 1-31. In generale cfr. M. Hillgruber, *Zur Zeitbestimmung der Chrestomathie des Proklos*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 133, 1990, pp. 397-404; A. Longo, *Sull'attribuzione della Crestomazia a Proclo neoplatonico*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», 13, 1995, pp. 109-124; G. Scafoglio, *Proclo e il ciclo epico*, in «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft», 7, 2004, pp. 39-57; M. Davies, *Folk-tale Elements in the Cypria*, in «Classics@» 6, n.p. (<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3229#n.3>).

⁶⁵ Nell'introdurre la citazione del frammento, lo *scholium* afferma che Zeus, come primo tentativo di alleggerire il peso dei mortali sulla Terra, abbia provocato la Guerra Tebana (cfr. *I Sette a Tebe* di Eschilo) e aggiunge: «In seguito <pensò a un altro disegno> servendosi in qualità di consigliere di Momo; che Omero definisce «disegno di Zeus» (Διὸς βουλή); poiché era in grado di sterminarli con fulmini e inondazioni e voleva cancellarli, fu impedito da Momo, suo figlio e consigliere, grazie al suggerimento di duplice proposta: le nozze di Teti con un mortale, la nascita di una figlia bellissima. Da entrambi gli eventi nacque per i Greci e i barbari la guerra, in forza della quale accadde che la Terra fosse alleggerita, perché furono uccisi molti uomini. La storia si trova presso Stasino». Cfr. *Anecd. Oxon.* 4, 4, 405, 6 Cramer; *schol.* Eur. *Or.* 1641; Eustath. in Hom. *Il.* 20, 13. Sullo *scholium* e sul Fr. 1 si rinvia a E.T.E. Barker, *Momos advises Zeus: Changing Representations of 'Cypria' Fragment 1*, in E. Cingano, L. Milano (a cura di), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East*, Sargon, Padova 2008, pp. 33-73.

⁶⁶(Fr. 1 B = 1 D = 1 W. Si tratta del primo frammento secondo le edizioni moderne di riferimento: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. I. Testimonia et fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1987, 1996² (di cui si accolgono qui le integrazioni stampate nei primi due versi); M. Davis, *Epicorum Graecorum fragmenta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; M.L. West, *Greek*

La discussione antica riguarda la «volontà di Zeus» (Διὸς βουλή)⁶⁷, menzionata con evidenza sia nei *Cypria* sia nel proemio dell'*Iliade*; il dato interessante che si ricava dal poema non omerico – almeno secondo una delle interpretazioni circolante già in età classica – riguarda la dimensione, per così dire, totalizzante del disegno di Zeus che comporterebbe la distruzione completa del genere umano o, in subordine, la sua drastica riduzione. Nel portare a compimento il disegno del re degli dèi ruolo determinante ha Afrodite, la dea di Cipro, responsabile non solo delle nascite di Achille e di Elena, ma soprattutto del verdetto interessato del giudizio di Paride. Comunque, la causa prima della Guerra di Troia va ravvisata nella volontà divina o, meglio, nel piano di Zeus⁶⁸ di ridurre il peso eccessivo dei mortali sulla superficie terrestre, secondo il motivo della distruzione del genere umano, diffuso nelle culture del Vicino Oriente (e non solo) in riferimento al ‘diluvio universale’⁶⁹. I paralleli-

Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC, Harvard Univ. Press, Cambridge (MA)-London 2003.

⁶⁷ Il volere divino di ridurre il numero dei mortali compare anche in Euripide, *Elena* 36-41 (τὰ δ' αὖ Διὸς / βουλευμάτων ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς. / πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ / καὶ Φρυγί δυστήνοισιν, ὥς ὄχλου βροτῶν / πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα / γνωτὸν τε θεῖη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος) e *Oreste* 1639-1642 (θεοὶ τῷ ... καλλιστεύματι / Ἑλληνας εἰς ἓν καὶ Φρύγας συνήγαγον, / θανάτους τ' ἔθηκαν, ὥς ἀπαντλοῖεν χθονὸς / ὕβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος).

⁶⁸ Come preferisce intendere Διὸς βουλή J. Marks, *Zeus in the Odyssey*, Center of Hellenic Studies, Washington DC 2008, e come traduce ora G. Nagy la clausola di *Kypria* Fr. 1, 7 («and the Plan of Zeus was reaching its fulfillment»): *Trying to Read the Will of Zeus*, in «Classical Inquiries (Open Access Journal)», 2016.15.26. Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή è espressione che compare identica in *Od.* 11, 297; per espressioni analoghe cfr. *Il.* 2, 5; 8, 143-144; 12, 24; 13, 524; 15, 242, 461 e 593-594; 16, 688; 17, 176 e 409; 18, 74-75; 20, 15 e 20; 22, 301-303; 24, 527-530. Cfr. *Od.* 5, 103-104; 8, 81-82; 13, 127; 24, 164. Cfr. inoltre Esiodo, *Teogonia* 729-730 e 1002.

⁶⁹ Cfr. in part. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age*, cit., pp. 100-106; K. Mayer, *Helen and the ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ*, in «American Journal of Philology», 117, 1996, pp. 1-15; B. Allan, *Performing the Will of Zeus*, in M. Revermann, P. Wilson (a cura di), *Performance, Iconography, Reception*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York 2008, pp. 204-218. In generale cfr. W. Kullmann, *Ein vorhomerisches Motiv im Iliasproömium*, «Philologus», 99, 1955, pp. 167-192; Id., *Zur Διὸς βουλή des Ilias Proömium*, «Philologus», 100, 1956, pp. 132-133; A. Draffkorn Kilmer, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology*, in «Orientalia», 41, 1972, pp. 160-177; H. Usener, *Le storie del diluvio*, a cura di I. Sforza, Morcelliana, Brescia 2010; G. Contenau, *Le déluge babylonien. Suivi de Ishtar aux enfers. La tour de Babel*, Payot, Paris 1952; H. Schwarzbach, *The Overcrowded Earth*, in «Numen», 4, 1957, pp. 59-74; G.A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986; S. Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford Univ. Press, Oxford

smi non mancano e cronologicamente stanno tutti o quasi tutti in testi anteriori alle formulazioni in lingua greca, come mostra l'elenco seguente.

A prescindere dagli accenni presenti nella cosiddetta «Lista dei Re Sumerici» (fine del III e inizio del II millennio a.C.) e in molti inni e preghiere di tradizione sumerica (diluvio come elemento di separazione tra tempo mitico e tempo storico), il motivo dell'annientamento dell'umanità è presente nei poemi accadici *Atra-hasis* ed *Enūma eliš*, nell'*Epopea di Gilgamesh*, nella Bibbia e nell'epica indiana (*Mahābhārata* e *Harivamsa-Purana*). Preceduto dalla Tavoletta di Nippur (sec. XVIII a.C.), che narra della decisione del dio Enki di estinguere col diluvio «il seme dell'umanità» (posto tuttavia in salvo da Ziusudra, re di Shuruppak, unico superstite)⁷⁰, il più antico racconto del diluvio compare nell'opera babilonese *Atra-hasis* («il sapiente per eccellenza», epiteto di Ziusudra), sopravvissuta in quattro redazioni databili tra il sec. XVII e il XIII a.C. In questo poema, ambientato in Mesopotamia, è il dio Enlil a voler distruggere, attraverso molteplici tentativi (diluvio, siccità, carestia, infine 'diluvio universale'), l'umanità a causa del frastuono che sale dalla terra e che gli impedisce di dormire; tutti i tentativi sono sventati dal «sapiente per eccellenza», con l'aiuto del dio Enki e nell'ultimo caso grazie a un'arca salvifica⁷¹. Nel *Poema della creazione* databile al 1200-1100 a.C. e indicato convenzionalmente come *Enūma eliš* – dalle prime parole di v. 1: «Quando (*Enūma*) in alto (*eliš*) il Cielo non aveva ancora un nome» – i giovani dèi generati dalla coppia primordiale Apsû e Tiāmat (Abisso di acque dolci e Dea-drago delle acque salate) disturbano con il loro clamore i genitori; Apsû decide di eliminarli, ma Tiāmat si oppone; la questione è risolta da una cosmica teomachia, in cui risultano vincitori gli dèi della seconda generazione e da cui scaturisce la vicenda del dio Marduk⁷². Nella versione databile al

1989; F.G. Martínez, G.P. Luttikhuisen (a cura di), *Interpretations of the Flood*, Brill, Leiden 1999; A. Dundes (a cura di), *The Flood Myth*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988; C. Dumas-Reungoat, *La fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. 19-89.

⁷⁰ Cfr. C. Saporetti, *I testi in cuneiforme. Il diluvio sumerico. Atra-hasis. Gilgameš*, in Id. (a cura di), *Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, in «Geo-Archeologia», 2, 1982, pp. 79-81.

⁷¹ Cfr. W.G. Lambert, A.R. Millard, M. Civil, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon, Oxford 1969 (= Eisenbrauns, Winona Lake 1999); B.R. Foster, *Before The Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, I, CDL Press, Bethesda 1996, pp. 186-199; W.G. Lambert, *Mesopotamian Creation Stories*, in M.J. Geller, M. Schipper (a cura di), *Imagining Creation*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 17-59.

⁷² Cfr. T. Jacobsen, *The Battle between Marduk and Tiamat*, in «Journal of American Oriental Society», 88, 1968, pp. 104-108; T.R. Kämmerer, K.A. Metzler, *Das Babylonische*

sec. XII a.C. (periodo mediobabilonese) dell'*Epopea di Gilgamesh* il racconto del diluvio compare nell'undicesima tavola: nella ricerca dell'immortalità il re di Uruk chiede all'antenato divino Utnapishtim (*alias* Ziusudra), unico scampato al cataclisma, «Come sei entrato nella schiera degli dèi ottenendo la vita?» (Tav. XI 7); l'antenato narra che quando gli dèi decisero di distruggere l'umanità, stanchi dei suoi comportamenti, il dio dell'acqua Ea (altro nome di Enki) lo avvisò ed egli si mise in salvo con i famigliari grazie a una grande arca in cui raccogliere tutti i semi delle forme di vita; scampato al diluvio, fu accolto nel novero degli dèi come salvatore del genere umano⁷³. Più nota è la causa del diluvio secondo la *Bibbia*: in *Genesi* 6, 5-8 si legge:

5. Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. 6. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. 7. Il Signore disse: «Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti». 8. Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore⁷⁴.

Ci sarebbe altro da aggiungere. Per esempio, il «mito egizio della distruzione dell'umanità», attestato sulle pareti di alcune tombe regali della necropoli di Tebe tra il sec. XIV e il XII a.C.: si narra che il dio Ra, offeso da una ribellione sulla terra, insieme a tutti degli dèi decide lo sterminio dell'umanità, affidandone la realizzazione a una divinità femminile (Sekhmet / Hathor) avida di strage; di fronte al rischio della distruzione totale del genere umano, Ra ci ripensa, fa ubriacare di birra rossa la dea e la rende benevola guaritrice⁷⁵. E

Weltschöpfungsepos Enūma eliš, Ugarit-Verlag, Münster 2012; W.G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana) 2013; Gösta I. Gabriel, *Enūma eliš: Weg zu einer globalen Weltordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014; J.L. Brandão, *A saga de Apsû no Enūma eliš*, in «Nuntius Antiquus», 16, 2020, pp. 221-270.

⁷³ B.R. Foster, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation, Analogues, Criticism*, Norton, New York-London 2001; C. Saporetti, *Saggi su Gilgameš*, Simonelli, Milano 2003; G. Pettinato (a cura di), *La saga di Gilgameš*, Rusconi, Milano 2008.

⁷⁴ Cfr. N.C. Habel, *The Two Flood Stories in Genesis* (1971), in A. Dundes (a cura di), *The Flood Myth*, cit., pp. 13-28; A. Vivian, *Il diluvio biblico*, in C. Saporetti (a cura di), *Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, cit., pp. 85-102; R.S. Hendel, *Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6, 1-4*, in «Journal of Biblical Literature», 106, 1987, pp. 13-26; N. Cohn, *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought*, Yale University Press, New Haven 1996.

⁷⁵ Cfr. E.A. Wallis Budge, *Legends of the Gods. The Egyptian Texts*, Kegan Paul, London 1912 (New Publisher 2021), pp. 54-61. Per la versione italiana del racconto egiziano si ricorre a

ancora: l'epoca tarda della redazione scritta non impedisce di ricordare come il grande poema indiano *Mahābhārata* sia portatore di temi tradizionali assai antichi; tra questi compare Brahma, che decide di far sparire, mediante una guerra, il genere umano su richiesta della Terra, affaticata dall'eccesso di popolazione, ma lo sterminio è impedito da Shiva (I 58, 24-36 e 46; XI 8, 20-26). Lo stesso motivo compare nell'*Harivamsa-Purana* (*Genealogia di Hari*), appendice del *Mahābhārata* che narra le vicende terrene di Viṣṇu-Kṛṣṇa⁷⁶. Infine, agli inizi del III secolo a.C., il babilonese Berosso o Beroso, sacerdote del dio Bel-Marduk, scrive in greco i *Babyloniaka*, di cui restano solo frammenti; in uno di questi è narrato il diluvio – frattura tra tempo mitico e tempo storico – e si ripete la storia di Xisuthros (Ziusudra), salvato grazie all'avvertimento del dio Crono e ammesso a vita eterna come esempio di devozione e salvatore dell'umanità⁷⁷.

Bene: appurato che il grande tema dello sterminio dell'umanità per volere degli dèi ha avuto larga circolazione nella cultura dell'area mesopotamica (frequenti tra il Tigri e l'Eufrate le inondazioni) e che in alcuni casi il motivo dell'intervento divino è indicato nella sovrappopolazione della terra, si può constatare che nel superstito panorama letterario del mondo greco il fr. 1 dei *Cypria* sia il primo a connettere tema e motivazione qui ricordati⁷⁸. Sembra

S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Utet, Torino 1970 (e successive ristampe), e a E. Bresciani, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Mondadori, Milano 2001. Devo le informazioni alla cortesia del prof. Alessandro Roccati, che mi è caro qui ringraziare.

⁷⁶ Cfr. M. Marcovich, *Bedeutung der Motive des Volksglaubens für die Textinterpretation*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 8, 1969, pp. 24-31; G. Dumézil, *Mito e epopea. La terra alleviata*, trad. it., Einaudi, Torino 1992, pp. 94-95 e 154; C. Vielle, *Les correspondances des prologue divins de la Guerre de Troie et du Mahābhārata*, in L. Isebaert, R. Lebrun (a cura di), *Quaestiones Homericae*, Peeters, Louvain-Namur 1998, pp. 275-290; M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford Univ. Press, Oxford 2007, p. 23 e note.

⁷⁷ Cfr. L. Troiani, *Berosso*, in C. Saporetti (a cura di), *Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, in «Geo-archeologia», 2, 1982, pp. 85-102; J. Day, *The Flood and the Ten Antediluvian Figures in Berosus and in the Priestly Source in Genesis*, in J.K. Aitken, G.I. Davies, K.J. Dell, B.A. Mastin (a cura di), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of G.I. Davies*, de Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 211-224; M. Rizzotto, *Beroso. Storia di Babilonia*, Primiceri, Padova 2021.

⁷⁸ Cfr. Euripide, *Oreste* 1642 (cit. in n. 67). Cause diverse presenta la tradizione greco-latina in casi analoghi: la distruzione del genere umano o di una stirpe particolare (quella dell'età del bronzo o le prime due generazioni dei nati dalla Terra) in genere è motivata da comportamenti offensivi o da empietà dei mortali: cfr. per es. Esiodo, *Opere e giorni* 143-155 e Fr. 2-4 e 6 M-W (cfr. L. Koenen, *Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women*, in «Transactions & Proceedings of American Philological Association», 124, 1994, pp. 1-34); Pindaro, *Olymp.* 9, 41 ss.; Ellanico *FGrHist* 4 F 117; Ps. Apollod. 1, 7, 2 e 3, 8, 2; Ovidio,

inoltre opportuno ricordare come il Fr. 4 Bernabé (4 Davies, 5 West) dei *Cypria* presenti la vestizione di Afrodite da parte delle Charites e delle Horai (verosimilmente nel tempio di Pafo, in procinto di presentarsi al giudizio di Paride)⁷⁹: si tratta di una scena tradizionale che compare, per esempio, anche negli *Inni omerici ad Afrodite* (nel V tra i preparativi del viaggio verso la Troade della dea in guisa mortale; nel VI come accoglienza a Cipro dell'Urania da parte delle Horai) e che ha alle spalle un parallelo significativo in composizioni del ciclo sumerico riguardanti la dea Inanna⁸⁰, in cui sono ripetute le scene di vestizione (prima di viaggi o incontri/scontri celesti) e svestizione (attraverso le sette Porte degli Inferi)⁸¹. Questi non impossibili confronti confermano come il preludio della Guerra di Troia, – da far risalire, certo, a una fase antica della colonizzazione greca della penisola anatolica – sia stato presentato grazie all'apporto dei racconti cosmologici e genealogici del Vicino Oriente e che il tramite che ha reso possibile o comunque facilitato tale imbricazione di racconti sacri e profani vada ravvisato nel quadrante geografico che comprende la costa anatolica e Cipro, isola di transito e rielaborazione di miti, crogiuolo di lingue e culture, porta aperta tra Oriente e Occidente.

Met. 1, 182-312. Nel III libro delle *Naturales quaestiones* di Seneca sono cause di ordine naturale a provocare il diluvio.

⁷⁹ Cfr. P. Verzina, *Le Horai in Cypria fr. 4 Bernabé*, in «Lexis», 33, 2015, pp. 31-56.

⁸⁰ Cfr. D. Wolkstein, S.N. Kramer, E. Williams-Forte, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*, Harper, New York-Cambridge 1983; F. Bruschweiler, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Peeters, Louvain 1989.

⁸¹ Cfr. L. Verderame, *La vestizione di Inanna*, in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 63-73.

Cipro e gli Assiri

FABRIZIO ANGELO PENNACCHIETTI*

Con questo contributo si intende porre in luce un episodio poco conosciuto della millenaria storia di Cipro che è avvenuto tra l'VIII e il VII secolo a.C. È bene procedere subito a inquadrare questo evento nel contesto geografico e storico dell'isola¹.

Cipro è un paradosso tanto geografico quanto politico. Dal punto di vista geografico esso appartiene chiaramente all'Asia. Infatti nel Mediterraneo orientale esso si incunea nella piega formata dalla costa turca posta sull'asse occidente-orientale e la costa del Levante (Siria, Libano e Israele) che poggia invece sull'asse nord-sud, o meglio nord-est/sud-ovest.

Al contrario, dal punto di vista storico e geopolitico, il 59% della superficie di Cipro appartiene all'Unione Europea come stato membro, il 5% alla Gran Bretagna, di cui l'isola è stata colonia, e il 41% alla Repubblica Turca di Cipro del Nord, stato riconosciuto solo dalla Turchia.

La larghezza massima di Cipro è di 82 km, la sua lunghezza di 195 km. Dalla costa turca l'isola dista circa 70 km e circa 100 km dalla Siria. Nelle giornate luminose e con aria particolarmente tersa le sue alture sono pertanto visibili da entrambe le coste. Nella sua parte nord-orientale una lunga e sottile penisola, il Càrpasso, è rivolta come l'ago di una bussola verso la foce dell'Oronte, il fiume di Antiochia di Siria (Antakya). Ma, più precisamente, il Càrpasso si protende come un indice verso il Monte Calvo (in arabo *Jabal al-Aqra'* / in turco *Keldağ*).

Un tempo questa montagna, alta 1.736 m, spesso coperta di nubi, veniva considerata l'Olimpo del Levante. In effetti nel II millennio a.C. gli Ittiti e i Hurriti la ritenevano l'abitazione di *Hazzi* / *Tešub*, il dio del tuono e delle tempeste in mare. Il nome *Hazzi* ricompare in greco come *Kásios óros* e in latino come *Mons Casius*, sede di *Jupiter Casius*, il protettore dei marinai.

* Accademia delle Scienze di Torino; fabrizio.a.pennacchietti@gmail.com.

¹ La versione in lingua esperanto di questo saggio è stata pubblicata sulla rivista culturale svizzera «Literatura Foiro», 315, 2022, pp. 25-31.

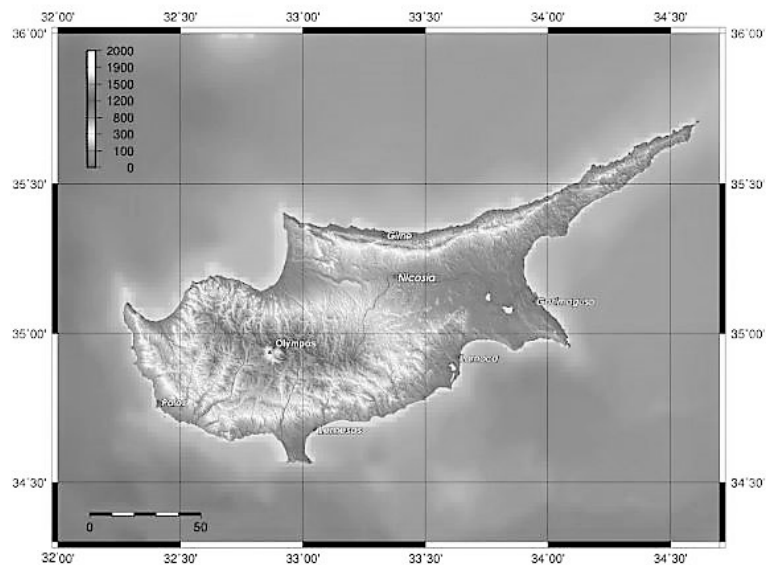


Fig. 1. Geografia fisica di Cipro.

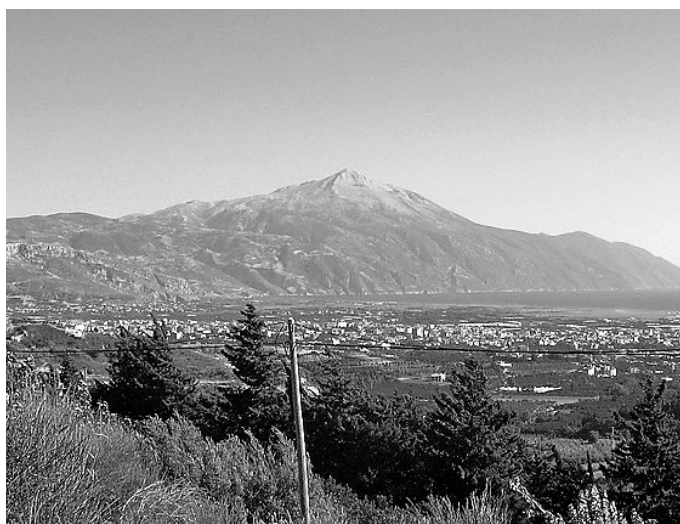


Fig. 2. Il Monte Calvo o Şaphôn, 1.736 m (in arabo *Jabal al-Aqra'* / in turco *Keldağ*), considerato l'Olimpo del Levante.

Grazie alla sua altezza il Monte Calvo era infatti un punto di riferimento essenziale per i navigatori che da Cipro puntavano verso la costa siriana. Il teonimo/oronimo *Casius* è presente nel nome di persona latino *Cassiodorus* («dono del dio Cassio»), portato dal senatore romano Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (c. 485-c. 580), di famiglia originaria della Siria e consigliere del re ostrogoto Teodorico il Grande, nonché fondatore del monastero e scriptorio di Squillace, noto come *Vivarium*.

Attualmente la montagna appartiene alla Turchia, da quando, nel 1949, la Francia, allora potenza mandataria in Siria, gliel'ha ceduta assieme alla vallata di Antiochia.

La costa del Monte Calvo è ripida e impraticabile, con una sola spiaggia sul suo fianco meridionale, a Karadouran / al-Samra, in Siria, e un'altra sul fianco settentrionale ad al-Mīna, in Turchia (fig. 3). Nell'immagine il Monte Calvo (*Jabal al-Aqra'*, *Ṣāphôn*) viene presentato nella parte superiore; più sotto compare il territorio dell'antico regno di Ugarit (seconda metà del II millennio a.C.), e la catena dei Monti Anṣāriye. Il territorio delimitato dalla catena dei Monti Anṣāriye e dalla costa mediterranea è popolato dagli alawiti o nuṣayri, la minoranza religiosa che detiene il potere in Siria. In ebraico l'oronimo *Ṣāphôn* significa per metonimia «nord» (Isaia 14:13), così come il Negev (*Négeb*) significa per metonimia «sud».



Fig. 3. La costa del Monte Calvo vista dal suo fianco meridionale, a Karadouran / al-Samra, in Siria.



Fig. 4. La costa siriana: in alto il Monte Calvo; al centro il territorio di Ugarit e i monti del Libano e, in basso, l'inizio della costa fenicia.

Sulla sponda settentrionale del monte, in località *al-Mīna* «il porto», scavi archeologici hanno portato alla luce reperti fittili micenei, dell'età del Tardo Bronzo. Infine, nella parte inferiore della fig. 4, appare l'inizio della costa fenicia, già in territorio libanese.

1. Perché la Siria si chiama Siria

In greco (Συρία) e in latino (Syria) e nelle lingue europee dotate di grafia storica come il francese, l'inglese, l'olandese, il tedesco, nelle lingue scandinave, compreso il finlandese, ma anche in lingue slave come il polacco, il ceco e lo slovacco, il nome rispondente a Siria presenta come prima vocale la *ipsilon* (y), lettera che in greco arcaico veniva pronunciata [u]. Tale pronuncia la ritroviamo tuttora in aramaico (cfr. siriaco *suryāyā* «siriano, siriaco») e in arabo moderno nel nome dello stato *Sūriyā* «Siria». In arabo classico tuttavia Siria si dice *al-Šām* ovvero «il nord, l'infausto», opposto ad *al-Yaman* «Yemen, il sud, il fausto», l'*Arabia Felix* del latino. Ciò dipende dal fatto che, se un abitante della Penisola Araba si «orienta» nel senso di rivolgersi verso l'oriente ossia il sorgere del sole, il nord viene a trovarsi in corrispondenza della mano destinata alle incombenze meno nobili e a essere pertanto ritualmente «impura». Il sud all'opposto coincide con la posizione della mano destra, che è quella del saluto e delle attività ritualmente «pure». In arabo *al-Šām* è anche il nome alternativo per Damasco (*Dimašq*) per la consuetudine araba di chiamare gli stati con il nome della loro capitale (consuetudine

riflessa in italiano da Tunisia, Algeria, Marocco da Marrakech) o viceversa (*Maṣr* «Egitto, il Cairo»). Una traccia del coronimo *aš-šām* si trova nella lettera <š> della malfamata sigla araba che suona *Da'eš* (*dawla islāmīya fī l-'irāq wa-l-šām*) e che sta per ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*).

Theodor Nöldeke (1836-1930), padre della filologia semitica, è stato il primo a sostenere, nel 1871, che *Siria* (*Syria*) deriva dall'antico coronimo mesopotamico *Aššur* «Assiria» (*Assyria*)². Quest'ipotesi è stata confermata da una stele bilingue, in fenicio e in luvio, una lingua neo-ittita, che risale al tardo VIII sec. a.C. Essa è emersa da scavi condotti nel 1997 vicino al villaggio turco di Çineköy, in Cilicia, non lontano dal capoluogo Adana³. Nel testo in luvio, scritto in geroglifici sillabici anatolici un re locale si dichiara figlio dell'imperatore che lo ha sottomesso, da lui definito *su-ri-wi-ya-* ossia «assiro». A questo etnonimo luvio corrisponde nel testo fenicio il coronimo <ŠR>, ossia *Aššur*, l'*Assur* della Bibbia, cioè l'Assiria. Grazie alla stele di Çineköy possiamo dunque arguire che, nell'VIII sec. a.C. la popolazione della Cilicia considerasse la Siria, paese confinante sud-orientale, come parte integrante della «Grande Assiria». In effetti l'imperatore assiro Adad-nirari III (anni di regno 811-783 a.C.), figlio della leggendaria Semiramide, aveva conquistato il territorio siriano pochi anni prima. L'etnonimo/coronimo luvio *su-ri-wi-ya-*, con l'aferesi della prima vocale *A-*, i greci l'hanno dunque appreso dei cilici nella forma *Syría*. La caduta della vocale iniziale *a-* è documentata in tutti i dialetti luvii e viene spiegata con lo spostamento dell'accento sulla sillaba finale della parola⁴.

La summenzionata stele bilingue di Çineköy è inoltre importante perché, mentre dal suo testo in lingua fenicia risulta che il potere politico committente era saldamente in mano a DNNYM, etnonimo tradotto «danaï» ossia «greci», nel testo in lingua luvia questi «greci» vengono invece chiamati «achei», con lo stesso etnonimo che, secoli prima, gli ittiti usavano per designare genericamente i greci, ossia appunto *aḫḫiyawa* (in greco *achai[w]ói*). A questo etnonimo/toponimo si riferiscono infatti le tre sillabe luvie *ḫi-ya-wa-* che compaiono nel testo redatto nella lingua ufficiale della Cilicia dell'epoca. Per

² Cfr. Th. Nöldeke, *Assúpoç Súprioç Súprioç*, in «Hermes», 5, 3, 1871, pp. 443-468.

³ Cfr. R. Tekoğlu, A., Lemaire, J., İpek, K., Tosun, *La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 144, 3, 2000, pp. 961-1007.

⁴ Cfr. O. Carruba, *Ahhijawa e altri nomi di popoli e di paesi dell'Anatolia occidentale*, in «Athenaeum, Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità, Università di Pavia, Studi in onore di Enrica Malcovati», fasc. i-iv, 1964, pp. 269-298, cit. p. 279, per es. *poloniu* (Side, Panfilia) per *Apollōnios*; *pulenida* (licio) per *Apollōnīdēs*.

inciso, questo *hi-ya-wa-*, assieme al *su-ri-wi-ya-* visto più sopra, è un altro esempio di aferesi della prima vocale *a-*.⁵ Si sa che gli «achei/danai» della Cilicia rappresentavano quel segmento di popolazione ellenica che, verso l'XI sec. a.C., emigrò verso oriente occupando le fertili pianure alluvionali della Cilicia e anche la prospiciente isola Cipro, ricca di rame⁶.

Erodoto (*Storie*, 7:91) chiamò i greci della Cilicia *hypachaiói*, «Ipachei», ossia «sotto-achei», probabilmente nel senso di «greci barbarizzati»⁷. Essi nel 480 a.C. fornirono a Serse 100 navi da guerra per l'invasione della Grecia. I greci di Cipro per lo stesso scopo gli fornirono invece non meno di 150 navi (*Storie*, 7:90).

È opportuno rilevare che nel testo fenicio della stele di Çineköy i greci di Cilicia non si definirono «achei», bensì DNNYM, vale a dire «danai». È in questo modo che Omero si riferiva ai greci in generale (*Iliade* 1:42)⁸.

Tornando al toponimo *Siria*, si suppone che esso alludesse, senza distinzioni, tanto alla Siria vera e propria quanto alla lontana Assiria (*su-ri-wi-ya-*). In

⁵ Dal termine ittito *ahhiyawa*, grazie all'aferesi della *a-* iniziale, deriva in ultima analisi anche l'etnonimo greco *Iáones* / *Iónes* «ionì». L'origine di questo termine viene ricostruita attraverso i seguenti passaggi: **ahhiyawa-wanni* > **hiyawa-wanni* > **iyawanni*, mediante il suffisso gentilizio ittita *-wanni* (cfr. O. Carruba, *Ahhijawa e altri nomi di popoli e di paesi dell'Anatolia occidentale*, cit., pp. 278, 280). Nella Bibbia ebraica (*1 Re* 10:28-29) il toponimo *hi-ya-wa-* viene reso con le tre consonanti <QWH> «Qowe», e si riferisce al paese popolato da «ittiti», da cui provenivano i cavalli per i carri da guerra del re Salomone. Il «Qowe» della Bibbia, che in realtà designava il regno «acheo» della Cilicia, corrisponde nella scrittura cuneiforme alle sillabe QU-E dei testi assiri e alle sillabe di HU-ME [huwe] dei testi babilonesi.

⁶ Giovanni Salmeri ritiene che l'ipotesi di una «migrazione ellenica che colloca l'arrivo dei Danaoi in Cilicia nel corso del II millennio a.C.» sia «grandiosa, ma fragile» (G. Salmeri, *Processi di ellenizzazione in Cilicia*, in «Topoi, Orient-Occident», suppl. 4, pp. 513-541, cit. p. 514), comunque essa è oggi molto dibattuta. La sostiene, per esempio, Mario Liverani, che fa risalire la componente greca della Cilicia «già a un'età 'achea', pre-ionica», cfr. M. Liverani, *Orienti e Occidenti*, in «Studi Storici», 2, 2021, pp. 361-377, cit. p. 369.

⁷ S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca antica*, La Nuova Italia, Firenze 1947 (riedizione Rizzoli 1989), definì i greci di Cilicia «gremità barbarizzata» (pp. 124-127). Essi intrattennero rapporti continui con Cipro (p. 128). È significativo che ancora nel V sec. a.C., all'epoca di Erodoto (484-425 c. a.C.), gli «achei» di Cilicia mantenessero la loro identità di popolo ellenico. Probabilmente essi parlavano una lingua greca assai corrotta, piena di solecismi, termine questo che si riferisce al dialetto greco di *Sóloi* «Soli», città portuale della Cilicia che vantava di essere stata una colonia di Argo (G. Salmeri, *Processi di ellenizzazione in Cilicia*, in «Topoi, Orient-Occident», suppl. 4, 2003, pp. 513-541, cit. pp. 524-527, 530-531).

⁸ Si è supposto che anche in Egitto i greci siano stati chiamati «danai» poiché è attestato il toponimo *Damaya* (ti-m3-y-w) che si riferiva alla Grecia continentale, cfr. E. Notti, *Trading spellings between Egypt and Crete*, in «Pasiphae. Rivista di Filologia e Antichità Eggee», 12, 2018, pp. 145-163, cit. p. 153.

tal senso il territorio confinante ad oriente della Cilicia doveva essere percepito semplicemente come terra assira. Così dovevano pensarla sia la popolazione di lingua luvia, sia i DNNYM di lingua greca. È probabile quindi che proprio dalla Cilicia si sia diffuso in tutto il mondo greco e in seguito in Occidente il termine *Siria* nell'accezione geografica attuale. In Oriente «siriani» o meglio «siriaci» è venuto invece a designare i cristiani di lingua aramaica⁹.

2. Perché in Cilicia in epoca neo-assira si scriveva in fenicio

A questo punto è lecito chiedersi perché i greci della Cilicia dell'VIII sec. a.C. abbiano deciso di redigere testi ufficiali da incidere su lapidi in due lingue: da una parte in luvio, la lingua neo-ittita della regione, dall'altra in fenicio, in particolare nel dialetto di Tiro¹⁰.

È da supporre che a quell'epoca i greci di Cilicia non osassero ancora scrivere nella loro lingua. La cancelleria del loro regno continuava infatti a esprimersi nella lingua scritta della popolazione neo-ittita locale, di certo maggioritaria. A quel tempo non era ancora emersa una scuola di scribi addestrati a scrivere in greco, s'intende, nello specifico dialetto degli achei o danai di Cilicia¹¹. Nelle loro epigrafi bilingui essi hanno comunque collocato il testo in lingua luvia al di sotto di quello in lingua fenicia. Ritengo che questa non sia stata una scelta casuale e che possa anzi essere stata motivata dal desiderio di quei greci di distinguersi dalla maggioranza etnicamente luvia su cui dominavano. Avrebbero mostrato in tal modo di preferire alla lingua e alla scrittura

⁹ Cfr. A. Mengozzi, *I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, pp. 135-176.

¹⁰ Cfr. G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli 1980, cap. IX, *La prima 'Tarsis', I Tiri in Anatolia*, pp. 95-116, cit. pp. 103 e 113.

¹¹ A quell'epoca risale il tentativo di rendere in lettere fenicie nomi di persona o nomi comuni greci. In Eubea è stato, per esempio, rinvenuto un coccio di tazza fittile locale con il graffito in lettere fenicie KPLŠ. Poiché la tazza è decorata con motivi del periodo geometrico medio, la scritta viene fatta risalire agli anni a cavallo tra il IX e l'VIII sec. a.C. Le quattro lettere rappresenterebbero la resa del nome proprio greco *Kápillōs*. Il graffito viene pertanto ritenuto anteriore alla comparsa dell'alfabeto consonantico-vocalico dell'Eubea. Cfr. A. Kenzelmann Pfyffer, Th. Theurillat, S. Verdan, *Graffiti d'époque géométrique provenant du sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à Érétrie*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 150, 2005, pp. 51-83, cit. pp. 179 e 183; S. Verdan, A. Kenzelmann Pfyffer, Th. Theurillat, *Early Alphabetic Inscriptions from Eretria, Greece. 8th cent. BC graffiti from the sanctuary of Apollo Daphnephoros*, in M.E. Fuchs et alii (éd.), *Inscriptions mineures: nouveautés et réflexions*, Peter Lang AG, Berne 2012, pp. 179-183.

ufficiale della Cilicia neo-ittita una lingua e una scrittura non locale, in uso però presso le colonie fenicie della vicina Cipro. Con quest'isola, popolata prevalentemente da greci, gli «achei» di Cilicia hanno sempre intrattenuto stretti rapporti¹².

Il luvio, la locale lingua indoeuropea neo-ittita, si esprimeva in una scrittura geroglifica, fatta di forme geometriche, rappresentazioni di oggetti, profili di teste e altre parti del corpo umano e animale. Tali segni corrispondevano a sillabe costituite dalla combinazione di una consonante con una vocale (C+V). Alcuni segni poi fungevano da ideogrammi o da logogrammi, indicavano cioè da soli un concetto o una parola¹³. Il numero dei sillabogrammi del luvio è ovviamente alto e ciò costituiva uno svantaggio rispetto al sistema di scrittura dei fenici. La lingua fenicia infatti si esprimeva per scritto mediante un numero esiguo di segni alfabetici detti lettere. Nel loro inventario mancano tuttavia le lettere che rappresentano le vocali. In altri termini, nell'alfabeto fenicio ogni lettera indica una sillaba che inizia con una consonante dopo la quale o segue zero o segue una vocale non specificata.

In Cilicia si sono finora conservati solo tre documenti incisi su pietra che risalgono all'VIII sec. a.C. Due di loro sono bilingui (in fenicio e in luvio): uno è stato scritto sulla stele di Çineköy e l'altro sulla stele di Karatepe, un monumento scoperto nel 1947¹⁴. Il terzo documento è invece trilingue (in

¹² Cfr. I. Yakubovich, *Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia*, in «Anatolian Studies», 2015, pp. 35-53; Z. Simon, *Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung*, in *Sprachen, Völker und Phantome. Sprach- und kulturwissenschaftliche Studien zur Ethnizität*, Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten, Berlin/Boston 2018, Band 3, pp. 313-338. Già prima di aver consultato Yakubovich e Simon, i cui articoli mi sono stati gentilmente segnalati il 6.02.2022 da Maria Giulia Amadasi Guzzo, dell'Università di Roma 1, avevo maturato l'opinione che, mediante l'impiego del fenicio, i greci di Cilicia avessero voluto distinguersi dalla popolazione locale neo-ittita di lingua luvia. Dissento tuttavia dalla tesi di Simon, secondo cui i greci di Cilicia sarebbero provenuti direttamente da Cipro, accompagnati da scribi e lapidisti fenici. Se fossero arrivati da Cipro, gli *Ipachei*, come li chiama Erodoto, avrebbero certamente ereditato la scrittura sillabica, che è ovviamente pre-alfabetica e che i greci di Cipro hanno continuato ad usare fino al IV sec. a.C. È più verosimile invece che una scuola di scribi e lapidisti fenici sia giunta in Cilicia direttamente da Tiro, città cananea che nell'VIII sec. a.C. godeva ancora di un impareggiabile prestigio politico e culturale. Questa è la tesi sostenuta da Giovanni Garbini in G. Garbini, *La scrittura fenicia a Cipro e in Anatolia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», viii, 3, 1978, pp. 887-906 e Id., *I Fenici. Storia e religione*, cit., pp. 103 e 113.

¹³ Cfr. A. Morpurgo Davies, J.D. Hawkins, *Il sistema grafico del luvio geroglifico*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», viii, 3, 1978, pp. 755-782.

¹⁴ Cfr. H.Th. Bossert, *Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe*, in «Türk Tarih Kurumu Belleten», XII, 1948, pp. 517-531.

fenicio, in luvio e in assiro) ed è stato inciso su di una stele rinvenuta nel 1993 a İncirli, vicino a Kahramanmaraş, oltre il Tauro Orientale, quindi fuori della Cilicia¹⁵.

La stele trilingue presenta secondo lo stile assiro l'immagine dello stesso sovrano greco di Cilicia che menzionano le iscrizioni di Çineköy e di Karatepe. Vi si racconta che tale re, per conto dell'imperatore assiro Tiglatpileser III, sconfisse nel 743 a.C. il re di Gurgum, un vicino regno neo-ittita.

Si può certo supporre che i greci di Cilicia abbiano voluto distinguersi come di stirpe differente rispetto alla popolazione indigena collocando sulle loro stele il testo fenicio al di sopra di quello luvio. Sembra però contraddire questa ipotesi un'ulteriore stele bilingue in fenicio e in luvio. Quest'ultima è stata trovata a İvriz (Ereğli) nel 1986, già oltre le «Porte della Cilicia» (Gülek Boğazı), ossia nella Cappadocia meridionale, nel territorio che in epoca ittita e neo-ittita dipendeva dalla città di Tiana (ittito *Tuwanuwa*, greco *Týana*)¹⁶. Che i greci di Cilicia estendessero la propria influenza fino a quella regione?¹⁷

All'opposto dei «greci barbarizzati» della Cilicia, i greci che si sono insediati a Cipro divennero più numerosi della popolazione cipriota originaria, ma ne adottarono tuttavia il sistema sillabico di scrittura. Questo deriva da un ramo di evoluzione dell'antica scrittura sillabica minoica che è parallelo a quello che nel Tardo Bronzo si è realizzato nella scrittura sillabica micenea¹⁸. I greci di Cipro continuarono tenacemente ad usare questo tipo arcaico di scrittura fino al IV sec. a.C., il secolo di Alessandro Magno.

Non sappiamo fino a quando, prima della definitiva ellenizzazione della Cilicia, i greci di quel territorio abbiano scritto in fenicio e in luvio su lapidi

¹⁵ Cfr. S.A. Kaufman, *The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual*, in «Maarav», 14, 2, 2007, pp. 7-26; L.S. Dodd, *Squeezing Blood from a Stone: The Archaeological Context of the Incirli Inscription*, in M.J. Lundberg, S. Fine, W.T. Pitard (eds.), *Puzzling out the Past. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckerman*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 213-230; N. Na'aman, *The Incirli Stela and Tiglat-pileser III's Operations on the Gurgum-Que Border*, in «N.A.B.U.», 2, 48, 2019, pp. 79-82.

¹⁶ Cfr. B. Dinçol, *New archaeological and epigraphical finds from İvriz: a preliminary report*, in «Tel Aviv», 21, 1994, pp. 117-128; H. Ehringhaus, *Das Ende, das ein Anfang war - Felsreliefs und Felsinschriften der luwischen Staaten Kleinasien vom 12. bis 8/7. Jahrhundert v. Chr.*, Mainz 2014, I, pp. 48-61. Nella regione di Tiana verso la fine del VIII sec. a.C. regnò Warpalawas/Urballa, tributario degli assiri e raffigurato in un rilievo rupestre di İvriz.

¹⁷ Anche Simon si è posto la stessa domanda, cfr. Z. Simon, *Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung*, cit., p. 321.

¹⁸ Cfr. G.M. Facchetti, E. Notti, *Epigraphy and linguistic history of Cyprus: status and perspective*, in «Pasiphae», 7, 2013, pp. 57-66.

e su supporti di scrittura deperibili¹⁹. I popoli delle regioni costiere dell'Anatolia a occidente della Cilicia, ossia i lici, i cari, i lidi, i frigi e i greci della Ionia, delle isole e dell'Ellade, cominciarono, chi prima, chi dopo, comunque già verso la fine del IX sec. a.C.²⁰, a dotarsi di una propria scrittura nazionale. Probabilmente lo fecero ispirandosi proprio all'alfabeto fenicio usato non solo in Cilicia ma anche nella Siria di NW, temporaneamente dominata dagli «achei»²¹. Tali popoli «occidentali», o meglio, le loro istituzioni, nell'accogliere un alfabeto ideato per lingue semitiche, dovettero conformarlo alla fonetica delle proprie lingue, lo arricchirono di nuove lettere consonantiche, ma soprattutto vi introdussero il principio rivoluzionario per cui anche le vocali vanno rappresentate da lettere.

Trovo convincente l'ipotesi di A. Lemaire secondo cui, nel IX sec. a.C., la scrittura alfabetica si sarebbe diffusa in Occidente a partire dalla Cilicia²². Da questo territorio l'alfabeto avrebbe raggiunto le sponde dell'Egeo attraverso il potente regno della Frigia che, a quell'epoca, si estendeva sull'Anatolia centrale, a partire dai confini della Cilicia, ad est, fino a confini della Lidia, ad ovest. Le innovazioni comuni che sono state rilevate tra l'alfabeto greco e l'alfabeto in uso in quel regno potrebbero infatti risalire a un archetipo comune che sembra essere stato elaborato all'interno della cancelleria del regno frigio, prima dell'invasione dei Cimmeri che sconvolse quel regno nel 696 a.C.

L'adozione di una scrittura non avviene, come si è abituati a credere, grazie a incontri casuali e informali tra persone di cultura differente (per esempio, tra mercanti fenici e clienti anatolici o greci), bensì per via di decisioni prese a livello istituzionale²³. Qualsiasi entità politica, una volta raggiunto un alto livello di articolazione economica e sociale, avverte di bisogno di dotarsi di una scrittura. Che non siano stati dei fenici a promuovere l'adozione del loro alfabeto da parte di istituzioni frigie o greche, è sufficiente osservare il destino della lettera maiuscola *sigma* Σ (e di conseguenza della lettera latina S). Nell'alfabeto fenicio, come in tutti i restanti alfabeti semitici, la lettera corri-

¹⁹ Cfr. G. Salmeri, *Processi di ellenizzazione in Cilicia*, cit.

²⁰ Cfr. S. Elti di Rodeano, *Scritture in contatto nell'Anatolia del I millennio a.C.. Gli alfabeti delle anatoliche (Rest)sprachen a confronto*, Università di Udine, Corso di dottorato di ricerca in «Studi linguistici e letterari», Ciclo 32°, 2020, 232 pp.

²¹ Cfr. Z. Simon, *Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung*, cit., p. 321.

²² Cfr. A. Lemaire, *The spread of alphabetic scripts (c. 1700-500 BCE)*, in «Diogenes», 218 (55.2), 2008, pp. 44-57, cit. pp. 51-52.

²³ Cfr. I. Yakubovich, *Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia*, cit., p. 50.

spondente a *sigma*, ossia la šīn o sīn, non sta in posizione verticale; sta invece in posizione orizzontale, assomigliando a una W. Il principio dell'acrofonia vuole che le lettere richi amino alla mente l'oggetto che esse rappresentano. Nel caso specifico questo oggetto risponde in semitico a una parola che inizia con la fricativa sorda alveolare [s] o postalveolare [š]: *s/šinn- «dente, dentatura». Ebbene, la dentatura è un oggetto universalmente orizzontale. Altrettanto orizzontale ha da essere quindi anche la lettera che la rappresenta. Ritengo pertanto che nessuno scriba fenicio abbia mai suggerito a frigi o a greci di scrivere la lettera *sigma* in posizione verticale²⁴. Deve essere intervenuta una mano non semitica. Quella di uno scriba greco di Cilicia?

A partire dalla fine del IX sec. a.C., anche i piccoli regni della Siria di NW, al confine con la Cilicia e vassalli degli assiri, passarono dal binomio «alfabeto fenicio-lingua fenicia» (cfr. la stele di Kilamuwa di Sam'al/Zincirli, IX sec. a.C.) al binomio «alfabeto fenicio-lingua locale (ya'udico, cfr. la stele

²⁴ Un altro fenomeno che milita in favore dell'ipotesi che l'alfabeto fenicio sia stato trasmesso in Occidente a partire dalla Cilicia con la mediazione della Frigia è costituito da fatto che gli scribi frigi sentirono il bisogno di usare due lettere diverse per distinguere il fonema approssimante palatale /j/ (IPA) dal fonema vocalico /i/. Per la prima impiegarono la tradizionale lettera fenicia *yod* «mano, braccio», con il caratteristico tratto spezzato a forma di Z che rappresenta in basso l'angolo del gomito e in alto l'angolo delle dita protese con l'eventuale aggiunta dell'angolo del pollice. Per rappresentare /i/ gli scribi frigi introdussero invece la lettera I, la lettera più semplice e lineare del loro alfabeto. Questa nuova lettera fu adottata anche dall'alfabeto greco; qui però essa indica tanto la vocale [i] quanto la semivocale [j], che a livello fonemico in greco erano indistinte. Gli alfabeti greci arcaici, che conservarono la *yod* fenicia, le attribuirono ugualmente entrambe le funzioni. La due lettere, quella innovata e quella ereditata dal fenicio, sono comunque mutualmente esclusive: non possono comparire entrambe nello stesso testo. Oltre all'invenzione della lettera I, un altro tratto innovativo dell'alfabeto frigio è stato l'invenzione della Y per il fonema /u/, lettera anch'essa condivisa dall'alfabeto greco. Qui però, nell'ordine alfabetico, essa compare dopo la T, l'ultima lettera dell'alfabeto fenicio, come si conviene alle lettere successivamente introdotte. Nell'alfabeto latino la Y assume notoriamente la forma della V. Non è plausibile comunque che lettera fenicia *waw* Y abbia dato origine anche alla *ypsilon* Y. La *waw* nell'alfabeto frigio (IX-VIII sec. a.C.) si era già trasformata nella forma della *digamma* greca. Ma c'è ancora un aspetto dell'alfabeto frigio e di quello greco che lascia perplessi. Si tratta della forma *a martello* che presenta la lettera T. Sostengo che pure questa lettera non può essere stata trasmessa da uno scriba fenicio: questi non avrebbe mai rinunciato all'aspetto cruciforme della lettera *taw* X «marchio, segno» presente nella propria scrittura. Tutto ciò mi induce a pensare che coloro che convinsero un re frigio o un tiranno greco a valersi di un alfabeto non fossero affatto dei fenici e che il modello di scrittura loro offerto fosse «some variant of the Phoenician alphabet» (cfr. W. Sawa in S. Elti di Rodeano, *L'alfabeto frigio: un caso di 'riforma alfabetica'?*, in *Ricerche a Confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*, a cura di F. Reali, Associazione Culturale Rodopis, Edizioni Saecula-Litteralia, Rende, CS-Bologna-Pisa 2014, pp. 265-450 [S. Elti di Rodeano, pp. 265-277, 293-286; R. Batisti, pp. 278-283; W. Sowa, pp. 284-292; bibliografia, pp. 446-450], cit. p. 285).

di Rekub-El di Sam'al, VIII sec. a.C.)», fino all'abbinamento «alfabeto fenicio- aramaico», la lingua diffusa dalle conquiste militari assire (cfr. l'ortostato di Bar-Rakib di Sam'al, VIII sec. a.C.)²⁵. Nel frattempo nel Levante le lettere fenice assumevano il caratteristico *ductus* degli alfabeti consonantici aramaici.

3. Cipro e l'impero neo-assiro nei secoli VIII e VII a.C.

Gli imperatori assiri dell'VIII e del VII sec. a.C. che si occuparono della Siria e della Cilicia e, indirettamente, anche di Cipro sono: Adadnirari III (anni di regno 811-783 a.C.), che sottomise vari piccoli regni della Siria, della Fenicia e della Palestina; Tiglatpileser III (745-727 a.C.), usurpatore e fondatore dell'impero neo-assiro, avendo riformato l'amministrazione e l'esercito dell'Assiria ed esteso il suo dominio in ogni direzione, Cilicia compresa; Sargon II (721-705 a.C.), un altro usurpatore, che nel 721 deportò ebrei della Samaria e poté vantarsi di dominare il mondo dalle sponde di Bahrein/Dilmun a quelle di Cipro; e infine Sennacherib (705-681 a.C.) ed Esarhaddon (680-668 a.C.), i quali menzionarono Cipro nelle loro cronache²⁶.

Il solo cimelio assiro presente a Cipro è una stele di basalto alta 2,09 m che è stata trovata a Kition/Larnaca nel 1845 e che ora è conservata a Berlino nel *Pergamon Museum*. Sulla sua parte anteriore appare in bassorilievo e in profilo l'immagine di Sargon II e su uno dei lati si estende un'epigrafe cuneiforme assira di 74 linee²⁷. Questa imponente stele Sargon II la fece elevare nel 707 a.C. per ricordare di aver sedato la rivolta di 7 città-stato cipriote contro Kition, la locale città-stato fenicia che le dominava. Quest'ultima era in effetti una colonia di Tiro, l'importante città fenicia che, a sua volta, era vassalla dell'Assiria.

Non era la prima volta che Sargon II interveniva in favore di Tiro, perché già nel 715 a.C. egli la difese da un'incursione di pirati 'ionici', un modo per dire greci. Nel 709 a.C., all'arrivo a Cipro della spedizione militare assira su navi fenice – l'Assiria non disponeva di una propria flotta – le 7 città-stato ribelli si sottomisero senza resistenza, e, pur di liberarsi dalle pretese di dominio

²⁵ Cfr. G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, cit., pp. 95-116.

²⁶ Cfr. A.P. Parpas, *The Assyrian Empire and Cyprus, with some references to contemporary Iraq*, CreateSpace, Independent Publishing Platform 2018.

²⁷ Cfr. K. Radner, *The stele of Assur II of Assyria at Kition: a focus for the emerging Cypriot identity*, in R. Rollinger et alii (eds.), *Interkulturalität in der alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, *Philippika*, 34, 2010, pp. 429-449.



Fig. 5. La stele di Sargon II a Kition (attualmente al *Pergamonmuseum*, Berlin).



Fig. 6. I dodici regni di Cipro nell'VIII sec. a.C.

di Kition, si consegnarono direttamente al potere assiro²⁸. Nel 707 a.C. 10 re ciprioti inviarono una delegazione da Sargon II in Babilonia. Essi recarono un tributo consistente in oro, argento e oggetti in legno di pregio.

Su di un documento fittile a forma di prisma l'imperatore assiro Esarhaddon fece registrare 10 città-stato cipriote: Idalion, Chytroi, Soloi, Paphos, Salamis, Kourion, Tamassos, Marion, Ledrai e la stessa Kition. Mancano all'elenco Lapethos e Amathus. Nelle cronache di Sargon II, Esarhaddon e Assurbanipal solo cinque re di quelle città-stato portano nomi di persona greci.

Sargon II non ha mai calcato il suolo di Cipro, ma almeno ha voluto esservi presente in forma simbolica grazie a quella stele di basalto elevata presso il vecchio porto di Kition. Il basalto è locale, ma chi lo ha cavato, gli ha dato forma e ne ha scalpellato l'immagine a rilievo e tanto più il lapicida che ha inciso l'epigrafe in caratteri cuneiformi dovevano provenire dalla lontana Assiria. In tal modo Sargon II poteva vantare di aver esteso il suo potere dall'estremo limite «inferiore» del *mondo ufficialmente esistente* – come Mario Liverani ha definito l'ecumene di quel tempo – ossia Dilmun/Bahreïn, fino a Cipro, il suo estremo limite «superiore». L'imperatore assiro non riuscì comunque a completare la costruzione della sua nuova capitale, Dur-Šarruken, perché nel 705 a.C. egli morì combattendo in Cilicia contro i Cimmeri invasori. La sua salma non fu ritrovata, presagio di imminenti sventure. Sennacherib, figlio e successore di Sargon II (in carica dal 704 al 681 a.C.), decise allora di interrompere i lavori dell'immenso cantiere di Dur-Šarruken, scegliendo come nuova capitale dell'impero assiro la vicina Ninive. Lì verosimilmente trasferì le maestranze e gli operai che suo padre aveva fatto arrivare da ogni parte dell'impero. Poiché questi parlavano lingue assai diverse le une dalle altre, Sargon II li sottopose agli ordini di architetti e di istruttori assiri che probabilmente si esprimevano in aramaico, la seconda lingua di uso comune in Assiria²⁹.

4. I nomi di Cipro

In documenti del II millennio a.C., trovati negli archivi di Ugarit, di El-Amarna e di località ittite, Cipro o una parte del suo territorio viene chiamato *Alašiya*³⁰.

²⁸ Cfr. F.M. Fales, *Phoenicia in the Neo-Assyrian period. An updated overview*, in «State Archives of Assyria. Bulletin», XXIII, 2017, pp. 181-295, cit. p. 236.

²⁹ Id., *Su un passo di Sargon e la «Torre di Babele»*, in V. Brugnattelli, L. Magini (a cura di), «Suaditi?». *Scritti di amici e colleghi in memoria di Francesco Aspesi*, Centro Studi Camito-Semitici (Studi Camito-Semitici 9), Milano 2022, pp. 149-166, cit. pp. 154-155, 161-163.

³⁰ Cfr. Y. Goren, S. Bunimovitz, I. Finkelstein, N. Na'aman, *The Location of Alashiya: New*

Questo antico nome di luogo ricompare nel IV sec. a.C. in un'epigrafe bilingue, redatta in fenicio e in greco, che è stata trovata a Frangissa, presso Tamassos, in Cipro. In essa la divinità fenicia *RŠF 'LHYTS* corrisponde nel testo sillabico greco-cipriota a *Apóllōni Alasiōtai*, ossia «ad Apollo Cipriota». È stato constatato che il dialetto greco di Cipro mostrava la tendenza di pronunciare la consonante [s] come una [h]. Nell'archivio amministrativo di Idalion, città-stato fenicia vicina a Kition, fu trovato un *ostrakon*, anch'esso del IV sec. a.C., sul quale *Alašiya* è stato scritto in lettere fenice 'LŠY.

Una variante di *Alašiya* compare anche nella Bibbia. Nella cosiddetta «Tavola dei Popoli», infatti, ossia in *Genesi* 10:4 (testo redatto tra il 610 e il 550 a.C.) compare infatti questa singolare genealogia: «I figli di *Yawan* (= Ione) sono *Eliša* e *Taršiš* // *Kittîm* e *Dodanîm*». Verosimilmente qui non abbiamo a che fare con l'elenco di 4 figli del progenitore *Yawan*, come si è sempre pensato, bensì con due coppie di nomi di luogo³¹. Il primo nome della prima coppia (*Eliša*) corrisponderebbe al primo nome della seconda coppia (*Kittîm*). Ugualmente, il secondo nome della prima coppia (*Taršiš*) corrisponderebbe al secondo nome della seconda coppia (*Dodanîm*). Ne risulta che in *Kittîm* si dovrebbe riconoscere un nome sostitutivo di *Eliša* e in *Taršiš* (= *Tarso*, la città della Cilicia dove è nato San Paolo) un sostituto di *Dodanîm* «il paese dei greci di Cilicia». Si noti che in *Genesi* 10:4 il nome degli abitanti della Cilicia è stato scritto per errore DDNYM (*Dodanîm*) in luogo di DNNYM «i danai», come tale etnonimo compare sulle stele di Çineköy e di Karatepe. Anche in *Ezechiele* 27:6-7 si trova la coppia *Eliša* = *Kittîm* «Cipro».

Sappiamo d'altronde che a Didone, principessa di Tiro e mitica fondatrice di Cartagine, lo storiografo greco Timeo, del IV sec. a.C., fonte di Virgilio, riconobbe anche il nome *Alyssa* o *Elissa*. Questo secondo nome sembra alludere al mito secondo cui Didone trovò rifugio proprio a Cipro (*Eliša*), per proteggersi dal fratello Pigmalione, da cui era fuggita quando egli ereditò il regno di Tiro. Partita da Cipro, dove aveva soggiornato presso una locale colonia della sua patria (a Kition?), Didone con un nutrito numero di sostenitori proseguì il suo viaggio verso la costa africana dove fondò Cartagine (814 a.C.?).

A dispetto delle attestazioni circa la popolarità del toponimo *Eliša*, in greco Cipro suona *Kýpros*. Così chiamavano l'isola già i micenei a giudicare

Evidence from Petrographic Analysis of the Alashiyan Tablets from El-Amarna and Ugarit, in «American Journal of Archaeology», 107, 2, 2003, pp. 233-255; M.G. Amadasi, J.A. Zamora, *The Phoenician Name of Cyprus: New Evidence from Early Hellenistic Times*, in «Journal of Semitic Studies», 63, 1, 2018, pp. 77-97.

³¹ Quest'ipotesi è stata suggerita a Giovanni Garbini da Mario Liverani, cfr. G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, cit., pp. 98-100. Cfr. inoltre M. Liverani, *Orienti e Occidenti*, cit.

dall'etnonimo *ku-pi-ri-jo-* «cipriota» che hanno restituito frammentari testi micenei³², e così oggi essa viene chiamata in tutte le lingue, ognuna a suo modo. Alcune lingue poi conservano traccia di questo toponimo nel termine usato per designare il rame. Questo metallo, essenziale per la produzione del bronzo, per millenni ha costituito la più importante merce d'esportazione di Cipro. Si vedano le parole per «rame» *cuprum*, *cuivre*, *cobre*, *copper*, *kupfer*, *koppar*, *koper* ecc. In greco tuttavia «rame» viene detto *chalkós*.

Non si sa come i fenici chiamassero l'isola di Cipro. Presumo che l'abbiano chiamata *Eliša*. Nella Bibbia ebraica i ciprioti, ma in genere i popoli mediterranei, vengono chiamati *kittîm* (cfr. *Geremia* 2:10), termine che deriva dal toponimo fenicio KTY «Kition». Nell'ebraico israeliano Cipro riceve invece il nome *Qafrisîn*, non troppo lontano dal corrispondente toponimo greco.

5. Cipro «Isola dei greci»

Il compilatore assiro della stele di Kition scelse di chiamare Cipro con un nome singolare: *Yadnana*. Si è proposto, probabilmente a ragione, di interpretare questo nome come una resa imperfetta della combinazione del termine fenicio *I* «isola» (cfr. *Ibiza* nelle Baleari, e *Icosium*, nome latino di Algeri) con l'etnonimo fenicio *Dananîm* «danai» (cfr. i DNNYM delle stele di Çineköy e di Karatepe). *Yadnana* significherebbe dunque «l'isola dei danai», come dire «l'isola dei greci di Cilicia». Si può pertanto immaginare che gli assiri giunti a Cipro abbiano constatato che la popolazione locale dell'isola non consisteva per la maggior parte di fenici, vassalli di Tiro, bensì di un popolo simile a quello da loro già incontrato in Cilicia, ossia i «danai» di lingua greca³³.

Si sa che le colonie fenice di Cipro non tardarono ad assimilare la cultura che veniva elaborata in Grecia e persino ad adottarne la *koinè*. Qualcosa di simile è avvenuto in Fenicia, dove l'aramaico e il greco si sono presto sostituiti alla lingua locale. A Kition nacque da una famiglia fenicia addirittura il fondatore della scuola filosofica degli stoici. Si tratta del Zenone Cizio (*Zeno Citieus*, c. 336 - c. 263 a.C.) che Dante collocò nella *Divina Commedia* (*Inferno* 4:138) tra «li spiriti magni».

Attualmente la popolazione di Cipro è costituita, oltre che da greci (c. 674.000) e da turchi (c. 276.000), anche da circa 20.000 cittadini di lingua araba, ortodossi e maroniti. Per la loro antica ascendenza libanese, perché non considerarli come gli attuali rappresentanti dei fenici di Cipro?

³² Cfr. G.M. Facchetti, M. Negri, E. Notti, *Epigraphy and linguistic history of Cyprus: status and perspective*, cit., nota 1, p. 57.

³³ Cfr. G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, cit., p. 98, nota 11.

Cipro e Menfi

ALESSANDRO ROCCATI*

1. Prima dei miti greci

Nella scoperta dell'archeologia e della storia del Vicino Oriente antico la civiltà cipriota precede anche il ritrovamento dell'antica città di Biblo (1860), poiché antichità provenienti dall'isola furon donate al Museo Egizio torinese da Marcello Cerruti, console sabaudo a Cipro, nello stesso anno 1847 in cui rilievi di arte assira pervennero da parte di Paolo Emilio Botta, il loro scopritore. Egli li volle destinare alla stessa collezione (in quel tempo Museo di antichità) in riconoscenza per la sua elezione a socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze. Un simile allargamento di interessi è successivamente attestato dal Museo di scultura antica a Roma creato da Giovanni Barracco, in sintonia con Orazio Marucchi ed Ernesto Schiaparelli, il direttore del Museo Egizio di Torino che nei suoi scavi nella Valle del Nilo ebbe un'attenzione particolare per reperti di origine cipriota.

Le vicende storiche di Cipro sono conosciute attraverso le fonti classiche (in lingua greca). Più anticamente si aggiungono le fonti assire in scrittura cuneiforme e in lingua neoassira, poiché nell'VIII secolo a.C l'Assiria conquistò le città costiere della Fenicia e la stessa isola di Cipro. Un monumento commemorativo vi fu eretto da Sargon II.

Nell'isola la lingua greca, nel particolare dialetto cipriota, fu scritta sia con la scrittura alfabetica (greca) derivata da quella fenicia, sia con una scrittura sillabica affine a quelle in uso nell'area egea¹. Un'antica tradizione attribuiva all'eroe omerico Palamede quella che in termini moderni apparirebbe come la fusione tra scrittura fenicia e scrittura achea (o micenea) per generare la scrittura alfabetica greca. Nell'intricata questione della nascita dell'alfabeto,

* Accademia delle Scienze di Torino; ale_ro41@yahoo.it.

¹ G.M. Facchetti, M. Negri, E. Notti, *Epigraphy and linguistic history of Cyprus: status and perspective*, in *Actes du colloque international «un millénaire d'histoire et d'archéologie chypriotes (1600-600 av. J.-C.)»*, Milano, 18-19 octobre 2012, in «Pasiphae», VII, 2013, pp. 57-66.



Fig. 1. A sinistra: Frammento di iscrizione su terracotta con un testo greco in grafia sillabica (600-500 a.C.). A destra: Tavoletta d'argilla con iscrizione cuneiforme trovata in Egitto, a Tell el-Amarna.

Cipro potrebbe avere quindi svolto una parte centrale, e il mito di Palamede riflettere una realtà storica: nel passaggio dall'alfabeto fenicio all'alfabeto greco il modello sillabico della scrittura «lineare B» già usata per la lingua greca, di cui notava con cura le differenti vocali, avrebbe determinato l'introduzione della notazione organica delle vocali nella scrittura alfabetica adattata alla lingua greca². E la condizione più favorevole al confronto si sarebbe verificata proprio sull'isola di Cipro, da cui poi si sarebbe propagato al principio del I millennio a.C. il nuovo sistema alfabetico che specifica (separatamente) consonanti e vocali.

Oltre alla documentazione materiale, le informazioni desumibili dalle testimonianze scritte dell'Egitto faraonico, che coprono il II e il III millennio a.C., sono state a lungo viziate dalla convinzione che Cipro si trovasse ad una distanza eccessiva per quei tempi, che gli stessi egizi si astenessero dal muoversi fuori dal loro Paese, soprattutto prima della seconda metà del II millennio a.C., quando l'area siro-anatolica era immaginata in una condizione

² K. Theodorides, *Systematic analysis reveals relationship of the alphabet with other Mediterranean scripts*, in «Anistoriton», 2009, In Situ n° 5.

di arretratezza culturale rispetto alle civiltà dei fiumi, quella mesopotamica e quella nilotica, quali erano magnificate dalle scoperte ottocentesche. Inoltre nello stesso anno (1860) in cui si era rintracciato il sito dell'antica Biblo, gli scavi di Auguste Mariette ad Abido avevano restituito una copia integra della biografia di Weni³ in cui eran descritte numerose guerre contro indeterminati paesi asiatici durante il regno di Pepi I, che sembravano indicare una frontiera invalicabile verso le regioni settentrionali.

Queste convinzioni sono state sfatate da ritrovamenti soprattutto degli ultimi decenni⁴, che hanno fornito prove di indubbia comunicazione diretta tra l'isola e il continente, dove l'Egitto ebbe da tempi antichissimi una presenza rilevante. La documentazione testuale pertinente conservata dall'Egitto è soprattutto nella lingua e nelle scritture (geroglifico e ieratico) locali, ma anche in scrittura cuneiforme su tavolette d'argilla e in lingua babilonese.

2. Tra due narrazioni

Due personaggi egizi, Unamon ed Ennai, tra i quali intercorrono più di mille anni, circoscrivono il periodo che provvede di luce diretta e indiretta le informazioni più antiche su Cipro mediante il racconto delle loro imprese. In questo periodo (età del bronzo) Cipro vide l'incontro di civiltà provenienti da tre continenti:

- Europa: la civiltà egea
- Asia: la civiltà anatolico-siriana
- Africa: la civiltà dell'Egitto faraonico.

Tutte e tre produssero informazioni sull'isola, la seconda e la terza dai tempi più antichi.

³ Ora nel Museo del Cairo (CG 1435): A. Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, LAPO, Cerf, Paris 1982, §§ 181-185, pp. 193-195. Una copia frammentaria della stessa iscrizione è stata rinvenuta in una tomba grandiosa della necropoli menfita, appartenuta al medesimo personaggio: Ph. Collombert, *Une nouvelle version de l'autobiographie d'Ouni*, in R. Legros (ed.), *50 ans d'éternité. Jubilé de la Mission archéologique française de Saqqâra (1963-2013)* («BdE», 162), Cairo 2015, pp. 145-157.

⁴ A. Roccati, *La visione del mondo dalla più antica Menfi*, in Ph. Collombert, L. Coulon, I. Guermeur, Ch. Thiers (eds.), *Questionner le Sphinx. Mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche*, Cairo 2021, vol. I, pp. 407-416; Id., *Egypt as Crossroads between Africa and Asia in the Old Bronze Age*, in «Abgadiyat», 12, 2017, pp. 12-17; Id., *Egitto antico e altri mondi*, in *KTHMA ES AIEL. Studi e ricordi in memoria di Giacomo Scibona*, a cura di G. Mellusi, R. Moscheo (Biblioteca dell'Archivio Storico Messinese, XLVI-Analecta 21), Società Messinese di Storia Patria, Messina 2017, pp. 411-418.

In un papiro scritto in ieratico e in lingua neoegizia trovato a fine Ottocento nella fortezza libica di el-Hiba, circa a cento km a sud del Cairo, si narrano le peripezie di un dignitario tebano incaricato di procurare il legname necessario per fabbricare la barca sacra del dio Amon. L'Egitto, oramai diviso tra potentati diversi alla fine del II millennio a.C., non ha più il prestigio di una grande potenza, i pirati imperversano, il re di Biblo, dove Unamon si è recato e si svolge gran parte dell'azione, si prende gioco di lui. Alla fine lasciato partire, una burrasca spinge la nave di Unamon fino all'isola di Cipro, dove è accolto benevolmente da una regina, Hatabi, ma qui il foglio s'interrompe, né si sa l'ampiezza della narrazione mancante e tanto meno l'epilogo.

Evidentemente contatti tra Cipro e l'Egitto esistevano da tempo e, anche se non siamo in grado di comprendere la lingua di Cipro nelle scarse testimonianze di scrittura locale, sappiamo che il re dell'isola, allora unificata sotto un'unica autorità a quanto pare, intratteneva rapporti diplomatici da grande potenza con i Paesi vicini usando la lingua babilonese scritta in scrittura cuneiforme su tavolette d'argilla, secondo l'uso internazionale noto tra i secoli XIV e XII a.C., fino alla conquista achea. Fonti anatoliche, in lingua hittita e scrittura cuneiforme su tavolette d'argilla, informano che alla fine del XIII sec. a.C. Cipro fu episodicamente conquistata da Shuppiluliuma II⁵.

Diversamente nella stela «poetica» (Cairo CG 34010) di Thutmosi III (1466-1412), scritta in geroglifici e in egiziano «classico» dedicata nel tempio di Amon a Tebe, le isole di Cipro e Creta sono menzionate insieme, verosimilmente non per la loro natura insulare, bensì per esser accomunate da un'identica matrice politica già prima dell'espansione achea⁶, e vi si può scorgere anche un'allusione alla taurocatapsia (XV sec. a.C.). Parole del dio Amon al faraone:

Io sono venuto e faccio che tu calpesti la terra occidentale: Creta e Cipro sono sotto il tuo dominio. Faccio che vedano la tua Persona come un toro giovane, saldo di cuore, aguzzo di corna [linea 16].

Anche Cipro era considerata ad occidente, oltre che a nord, dell'Egitto, trovandosi ad occidente della costa siropalestinese, che per gli egizi rappresentava

⁵ H.G. Güterbock, *The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered*, in «Journal of Near Eastern Studies», 26, 1967, pp. 73-81.

⁶ K.O. Eriksson, *Relations between Egypt and Cyprus during the reign of Tuthmosis III: Evidence from Abydos Tomb D114 (1899-1900) and Abydos Tomb D114 (1912-1913)*, in K.N. Sowada, B.G. Ockinga (eds.), *Egyptian Art in the Nicholson Museum*, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvities Akademien, Sydney 2006, pp. 97-110.

il nord. La menzione di Cipro in stato di sudditanza può esser un effetto di retorica politica più che di una reale soggezione. Tuttavia nella famosa lista di città eggee scolpita sulla base di statua nel palazzo dietro il tempio funerario di Amenhotep III (1375-1338) a Tebe, Cipro non compare.

Del resto sembra che gli achei siano raffigurati per la prima volta in tombe coeve a Thutmosi III, rappresentando forse una delegazione che veniva a prendere contatto con il grande faraone dopo i cambiamenti politici intervenuti a Creta. Successivamente gli achei («achaiwes») sono menzionati in una iscrizione monumentale incisa nel tempio tebano di Medinet Habu durante il regno di Ramesse III nel 1174 a.C., tra i popoli che cercavan d'invasare l'Egitto.

Nel 1887 cominciarono ad esser rinvenute clandestinamente, in modo del tutto inatteso in Egitto, ad Amarna, tavolette d'argilla scritte in scrittura cuneiforme e in lingua babilonese, che riportano la corrispondenza internazionale dei faraoni Amenhotep III e Amenhotep IV (poi detto Akhenaten), nella seconda metà del XIV sec. a.C.

Amarna è il nome odierno dato alla zona a mezza via tra Menfi e Tebe – dove sorse la nuova capitale voluta dal faraone riformatore Amenhotep IV (1338-1321), e citata in una lettera come Tahta. Si stima che solo un quarto di questo archivio, circa trecento tavolette ora distribuite tra vari musei (Londra, Parigi, Cairo), si sia conservato. Otto tavolette provengon da Cipro, come conferma l'analisi chimica dell'argilla condotta nel 2003, e contengono sette lettere al faraone da parte del re di Cipro (non menzionato per nome), e una da parte di un governatore⁷. In esse i sovrani di Cipro e dell'Egitto trattan tra loro in una condizione di parità.

Dopo la fine del dominio ottomano, a conclusione della Prima Guerra mondiale, quando la regione siro-libanese passò sotto protettorato francese, già nel 1920, le ricerche furono riprese sul sito archeologico di Biblo, sulla traccia del racconto di Unamon, poco a nord di Beirut. Esse hanno messo in evidenza gli stretti legami che per millenni intrattennero l'Egitto e questa città, non fosse che per l'approvvigionamento di legname dalle foreste del Libano⁸.

Nel 1928 a breve distanza dalle città di Antiochia e Laodicea fu scoperta la città portuale di Ugarit, anch'essa già nota per una lettera al faraone rinvenuta

⁷ M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*. 2, *Le lettere dei «Grandi Re»*, Paideia, Brescia 1999, pp. 414-422.

⁸ W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* («Äg. Abh.» 5) 2, Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden 1971, pp. 21-24.

ad Amarna⁹. Gli scavi di Ugarit, tuttora in corso, hanno però restituito una ricchissima documentazione scritta lievemente più recente, in diverse lingue e scritture, soprattutto di tipo cuneiforme (lingue: ugaritico, babilonese, sumerico, hurrita, hittita), tra cui il primo alfabeto di tipo fenicio (con segni cuneiformi), ma anche di scrittura cipriota (ciprominoico), confermando i contatti e la frequentazione composita multiculturale tipica di quell'ambiente. Ugarit si trova sulla costa alle falde del monte Casio, proprio di fronte a Cipro. La produzione scritta finora rinvenuta si estende su due secoli, a partire dal 1280 a.C.. La lingua ugaritica era una forma arcaica di fenicio, che probabilmente era già parlata anche a Cipro.

Nella corrispondenza con Cipro è riconosciuta la supremazia del sovrano dell'isola¹⁰. Queste lettere denunciano tra l'altro l'instabilità politica e il pericolo di aggressioni dal mare prima della distruzione della città:

Così [parla] Eshuwara, governatore in capo di Alasia: di al re di Ugarit: per te e il tuo Paese, tutto vada bene. Circa la questione di questi nemici: gente del tuo paese e tue navi hanno fatto ciò. Gente del tuo paese ha fatto un'incursione. Non esser dunque in collera con me! Ora, le venti navi che il nemico, in una regione montuosa, aveva fatto approdare, non sono rimaste. Hanno preso il largo in tutta fretta e non sappiamo dove siano. Ti scrivo per informarti e metterti in guardia: sappilo!!

Di' al re di Alasia, mio padre: così [parla] il re di Ugarit, tuo figlio. Mi prosterno ai piedi di mio padre. Tutto vada bene per mio padre. Tutto vada benissimo per le tue proprietà, le tue mogli, le tue truppe, per tutto ciò che appartiene al re di Alasia, mio padre! Padre mio, ora navi nemiche sono venute, sono state incendiate delle mie città, sono stati fatti danni nel paese. Mio padre non sa che tutte le mie truppe sono in Hatti e che tutte le mie navi sono in Licia? Esse non mi hanno ancora raggiunto e il Paese è così abbandonato a se stesso. Mio padre deve saperlo. Ora sette navi nemiche sono arrivate contro di noi e hanno fatto danni. Ora, se ci sono altre navi nemiche, fammelo sapere.

Una simile situazione si profila egualmente nel racconto di Unamon.

⁹ M. Yon, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Ministère des Affaires Etrangères. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris 1997.

¹⁰ S. Lackenbacher, *Textes akkadiens d'Ugarit, LAPO*, Cerf, Paris 2002, pp. 192-194.

3. L'estrazione del rame

C'era un motivo che rendeva particolarmente allettante il contatto con Cipro, e questo era l'acquisto del rame, che nell'isola era estratto e lavorato, con la fabbricazione di pregiati utensili, richiesti a Creta come in Egitto¹¹. Le lettere di Amarna non consentono dubbi a tal riguardo:

Al re d'Egitto, mio fratello, di': così [parla] il re di Alasia, tuo fratello. Io sto bene; le mie case, le mie mogli, i miei figli, i miei Grandi, i miei cavalli, i miei carri nella mia terra, stanno molto bene. A mio fratello salute! Alle tue case, a tua moglie, ai tuoi figli, ai tuoi Grandi, ai tuoi cavalli, ai tuoi carri e nella tua terra, tanta salute! Ecco che il mio messaggero ho mandato in Egitto, presso di te, insieme con il tuo messaggero. Quanto al fatto che ti ho fatto portare [solo] cinquecento sicli di rame, l'ho fatto portare come dono per il mio fratello. Fratello mio, che il rame sia poco, non prendertela a cuore! Davvero nella mia terra la mano di Nergal mio signore ha ucciso tutti gli uomini della mia terra, e non c'è nessuno che faccia il rame. Fratello mio, non prendertela a cuore! Rimanda in fretta il tuo messaggero insieme con il mio messaggero, e tutto il rame che vorrai, fratello mio, io te lo farò portare. Tu sei mio fratello! Fammi portare moltissimo argento. Mio fratello mi dia argento divino. E io, presso mio fratello, tutto ciò che vorrai, fratello mio, io te lo farò portare. Ecc. [LA308, traduzione di M. Liverani, p. 417].

[...] il rame, quanto ne hanno prodotto, lo faccio portare: [adesso] a mio fratello faccio portare centoventi [pani] di rame, rimangono [ancora da consegnare] settanta [pani] di rame da un talento [l'uno]. E ogni pane che tu hai rotto in pezzi, trenta [pani] di rame da un talento [l'uno] [...] Adesso, fratello mio, ciò che il tuo messaggero ha fatto portare è molto. Per parte mia, ciò che ti ho fatto portare è [ancora] poco, ma adesso cercherò e tutto quanto ne vuoi, io ti farò portare. E quel che io chiedo, fa' portare insieme con ciò che hai a cuore. Adesso per mio fratello ho prodotto molto rame: manda molte navi [che prendano] il rame che ho prodotto. E come [contraccambio] del rame che ho prodotto, grano [fammi mandare] dalla provincia di Canaan [...] [LA309, traduzione di M. Liverani, p. 419].

Lettere come queste erano vere e proprie ordinazioni e quietanze. Esse potevano all'occorrenza esser consultate in archivio, come informa anche un passo del citato racconto di Unamon.

¹¹ A.B. Knapp, 3. *Metallurgical Production and Trade on Bronze Age Cyprus: Views and variations*, in V. Kassianidou, G. Papasawas (eds.), *Eastern Mediterranean Metallurgy and Metalwork in the Second Millennium B.C.*, Oxbow Books, Oxford 2012, pp. 14-25.



Fig. 2. Lingotto di rame in forma di pelle di bue – il cui peso variava dai 25 ai 30 Kg e il cui valore equivaleva a quello di un bue – in circolazione nel Mediterraneo fino al mille a.C. (Berlino, Neues Museum).

L'estrazione avveniva nella zona montuosa sud-occidentale dell'isola (Troodos), che sfiora i duemila metri d'altezza con il monte Olimpo, probabilmente i monti Taggata degli hittiti. Alle loro pendici lungo la costa meridionale si trovavano le officine: Enkomi, Kition, Hala Sultan Tekke. Importante a tal riguardo era pure nell'isola la produzione dell'olio d'oliva, usato non specialmente a scopi alimentari, quanto soprattutto per elevare la temperatura nei forni di fusione del minerale. Il rame grezzo, confezionato in grandi pani in forma di pelle di bue del peso di un talento (30 kg) si diffuse in tutto il Mediterraneo e grandi quantità ne sono state rinvenute in Sardegna. Tale abbondanza ha fatto sì che il nome di *Cipro* venisse a designare il rame nella maggioranza delle lingue dell'Europa occidentale: inglese (*copper*), francese (*cuivre*), tedesco (*Kupfer*) ecc. Solo al tempo di Plinio la Spagna sostituì Cipro per le necessità dell'impero romano.

Inizialmente gli egizi si erano procurati il rame indispensabile per le loro costruzioni nelle miniere del Sinai, che producevano rame impuro (arsenicato) più resistente per gli attrezzi da confezionare. Appena il perfezionamento della tecnica nautica lo consentì, sicuramente dal II millennio a.C., prevalse la fornitura cipriota, eventualmente in lega con stagno e piombo, di origine anatolica.

La coltivazione del papavero a Cipro nella seconda metà del II millennio a.C. alimentò un'esportazione cospicua per molteplici scopi, identificata dalla forma di speciali contenitori d'argilla che si sparsero per le aree egea

ed egizia¹². Nel villaggio di Deir el-Medina, abitato dalla comunità operaia addetta alla preparazione delle tombe dei faraoni nella Valle dei Re a Tebe, sono state rinvenute, come ad Amarna, numerose testimonianze culturali egee e cipriote nei secoli XIV-XIII a.C., la cui presenza nel Museo Egizio di Torino è dovuta agli scavi di Ernesto Schiaparelli. Il corredo rinvenuto intatto nella tomba dell'architetto Kha si distingue per la consistente presenza di vasellame di pregio, condiviso con l'ambiente di corte, in cui spiccano gli attrezzi di cucina di rame, forse confezionati a Cipro (mezzo del XIV sec. a.C.), e confrontabili con il contenuto di una tomba della necropoli di Zapher Papoura presso Cnosso a Creta¹³.

Sulle esportazioni da Cipro informano anche i relitti trovati presso la costa turca: nel 1958 al Capo Gelidonia e nel 1982 ad Uluburun sono stati recuperati i carichi di due navi naufragate nel XIII secolo a.C.. Esse trasportavano un enorme carico di oro, bronzo, stagno, utensili metallici, anfore per vino. A Uluburun si è trovato anche un sigillo d'oro con il nome di Nefertiti, la regina di Amarna. Questa rotta marina era altresì insidiosa per il pericolo di pirati, che dalla Licia assalivano a volte anche città di Cipro, come informa ancora una lettera trovata in Egitto (LA311, traduzione di M. Liverani, p. 420).

4. I nomi di Cipro

Il nome «Cipro» non è indigeno, è possibile che esso, come quello di Creta, fu introdotto dagli achei, anche se esso riecheggia la designazione del rame in sumerico (*KUBAR*). Il nome più antico di Cipro vede una convergenza tra fonti egizie e cuneiformi nel termine *Alasa / Alashiya*, dal quale probabilmente deriva la nostra designazione dell'Asia. La corrispondenza tra fonti egizie e cuneiformi fu già riconosciuta da Gaston Maspero nel 1888, ma solo nel 1895 Max Müller propose l'identificazione con Cipro, oggi non più dubitabile. Un elemento di incertezza era dato dal fatto che gli egizi collocavano Cipro (come Creta) ad occidente dell'Egitto, ma ciò è plausibile in quanto l'asse della Palestina-Siria era considerato a nord dell'Egitto.

Cipro (Alasia) è menzionata in fonti in lingua babilonese (in scrittura cuneiforme su tavolette d'argilla) di Babilonia, Mari e Alalakh fin dal XVIII sec. a.C..

¹² Autori Vari, *Was opium known in 18th Dynasty ancient Egypt? An examination of Materials from the Tomb of the Chief Royal Architect Kha*, in «Ägypten und Levante», 6, 1996, pp. 199-201.

¹³ Tesi MA sostenuta da Josh Parr nell'Università del Kansas (2014): *Funeral Processions and the Chamber Tombs of Knossos*. Debbo questa informazione a Massimo Cultraro.

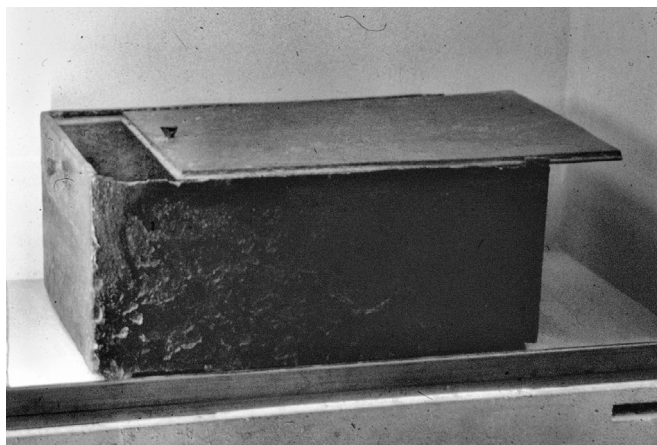


Fig. 3. Una delle cassette del Tesoro di Tod (Paris, Musée du Louvre).

Attualmente la menzione più antica di Alasia si trova in un testo egizio che riporta una spedizione del faraone Amenemhat II (1911-1877) contro Cipro e Ura, la città portuale nella Cilicia Aspera, alla minore distanza di Cipro dal continente¹⁴. Essa non è ancora stata ritrovata negli scavi, ma non può esser lontana dall'odierna Silifke (Seleucia). L'isoletta di Dana, davanti alla costa cilicica, conserva tracce di numerosi cantieri navali¹⁵, di difficile datazione, ma sicuramente in rapporto con le foreste di conifere che coprivano la costa e che erano sfruttate dagli egizi fin dal III millennio a.C.

Nel 1936 una missione francese rinvenne a Tod, poco a sud di Luxor in Egitto, quattro cassette di bronzo contenenti soprattutto vasellame d'argento e pezzi di lapislazzuli, sepolte nelle fondazioni di un tempio¹⁶. Esse potrebbero esser una piccola parte del bottino della spedizione di Amenemhat II, il cui nome è scritto sulle cassette.

In effetti tre sono i porti meglio conosciuti per accedere a Cipro. Il più vicino all'isola, Ura, era anche il più lontano dall'Egitto, ma in contatto con

¹⁴ J. Fr. Quack, «*Kftꜣw*» und «*Iꜣzy*», in «*Ägypten und Levante*», VI, 1996, pp. 75-81.

¹⁵ H. Öniz, *Dana Island: The Greatest Shipyard of the Ancient Mediterranean*, Archeopress Publishing, London 2021.

¹⁶ M. Menu, *Analyse du Trésor de Tod*, in «*Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*», 130, 1994, pp. 29-45.



Fig. 4. Il sito dell'antica città fenicia di Biblo. *Per gentile concessione di Georges Cherabie.*

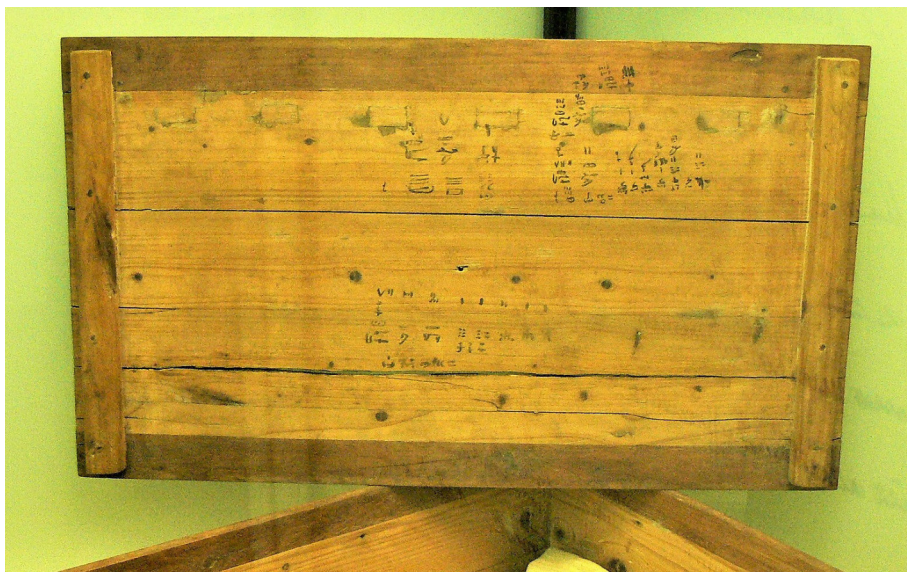


Fig. 5. Inventario di tessuti tracciato sotto il coperchio di un cofano trovato in una tomba intatta della V dinastia a Gebelein (circa 2.400 a.C.). Scavi Schiaparelli, Museo Egizio di Torino.

Ugarit¹⁷. Il monte Casio, alle cui pendici si trovava Ugarit, è visibile da Cipro. Biblo era il porto più lontano, ma anche il più vicino all'Egitto, e un importante centro navale, da cui partivano anche le navi dirette a Creta. La costa egiziana sul mare Mediterraneo è priva di insenature. Le navi penetravano quindi soprattutto nel ramo orientale del delta del Nilo (quello di Damietta, meglio navigabile), dove si trovava il porto principale.

Ciprioti sono attestati con nomi espliciti in Egitto fin dal regno della regina Hatshepsut (XV sec. a.C.): Palasa («Il cipriota») e Talasa («La cipriota»). Su ciò che desideravano importare i ciprioti dall'Egitto, beni di lusso, informa ancora una delle lettere di Amarna:

[...]. Ecco le attrezzature che il tuo messaggero dovrà portare: un letto d'ebano placcato d'oro, un carro *shuhitu* [placcato] d'oro, due cavalli, quarantadue pezze di lino, cinquanta scialli di lino e due vesti di lino, quattordici (tronchi o assi) d'ebano, diciassette fiale d'olio profumato; e di lino regio: quattro pezze e quattro scialli [...]. [LA307, traduzione di M. Liverani, p. 416].

¹⁷ Cfr. la nota 9.

I tessuti sono le merci più ambite in Egitto, anche nell'archivio di Ebla. In Egitto valevano tradizionalmente anche da merce di scambio o come pagamento di salari. Le tele più fini erano ricercate per avvolgere i corpi dei defunti; mentre quelle più grossolane servivano a fabbricare le vele, e quelle logore per la confezione di stoppini o torce¹⁸. Si può realisticamente supporre una sinergia tra l'Egitto quale produttore di tela per vele e il Libano (o Cipro) per il legname e la cantieristica di navi marine (le cosiddette «navi gublite, ossia di Biblo»)¹⁹.

5. Nuove prospettive

Gli scavi italiani a Tell Mardikh, a circa 70 km a sud di Aleppo in Siria, nel 1975 identificano l'antica città di Ebla e vi scoprono un intero archivio di tavolette d'argilla coperte di scrittura cuneiforme. Fino alla scoperta dell'imponente archivio di Ebla (circa quattromila tavolette d'argilla) era opinione comune che in Siria la scrittura non fosse conosciuta prima del II millennio a.C.. La conservazione dell'archivio fu dovuta alla distruzione della città, che avvenne verso la fine del regno di Pepi I (2321-2287: VI dinastia) in Egitto. Non si tratta di un archivio internazionale, ma il contenuto delle tavolette mostra l'importanza commerciale di questa città, al centro di una vasta rete di traffici, soprattutto per lo smistamento del lapislazzuli, molto richiesto in Egitto e che giungeva dal lontano Badakhshan, tra l'Afghanistan e la Cina. I più recenti studi (dovuti soprattutto alla prof. Vanna Biga) hanno rivelato quello che si attendeva da tanto tempo: intensi contatti di Ebla con l'Egitto e soprattutto con Biblo (Cipro non vi compare esplicitamente con un nome geografico, ma è probabilmente sottintesa nella menzione del rame)²⁰.

Alla fine del secolo scorso sono apparse sul mercato antiquario lastre di pietra scritte in geroglifici, che sono state trafugate certamente da una tomba

¹⁸ A. Roccati, *Light Making in Ancient Egypt*, in G.B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, S. Ponchia (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, in *Leipziger Altorientalistische Studien II*, Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 81-86.

¹⁹ Sh. Wachsmann, *Seagoing Ships & Seamanship in the Bronze Age Levant*, Texas A&M University Press, London 1998.

²⁰ M.G. Biga, A. Roccati, *Tra Egitto e Siria nel III millennio a.C.*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 146, 2012, pp. 17-36 e pp. 36-42; Id., *Eblaite, Egyptian, and Anatolian Place Names at the Crossroads*, in «Orientalia», 81-1, 2022, pp. 70-93.

nella necropoli di Menfi e sparse per il mondo. La ricomposizione delle iscrizioni, operazione complessa che non è ancora terminata, ha restituito il profilo di un grande dignitario di corte, che si recò fino alle soglie dell'Anatolia per quattro volte, al fine di procurare al suo faraone Pepi I argento, lapislazzuli, stagno e olio profumato. Nel suo percorso dovette necessariamente passare dalle Porte della Cilicia, un valico a nord di Ura, e successivamente si recò anche a Biblo²¹.

⁵ Mi recai a 'amru, in Cilicia [Khentishe] e a Purruš quattro volte quando ero cancelliere del dio sotto la Persona del mio signore Pepi I. ⁶ Gli portai argento ed ogni buon dono che il suo ka desiderò e la sua Persona mi lodò per questo ⁷ moltissimo. [Poi] fui mandato a Biblo dalla Persona del mio signore Menera. ⁸ [Ne ri]portai 3 navi gublite e fabbricai le grandi imbarcazioni di palazzo. [Ne ri]portai lapislazzuli, stagno, ⁹ argento, bitume ed ogni buon dono che il suo ka desiderò, cosicché fui lodato per questo nel palazzo [stp-z3] ¹⁰ e mi furono dati tesori. Scesi a Biblo da R-h3t [Dugurasu?] e ne feci ritorno ¹¹ in pace. Mai era stato fatto il simile da alcun comandante che aveva inviato il mio dio in precedenza. ¹² L'onorato presso il dio grande signore dell'occidente, amico unico, sacerdote lettore, cancelliere del dio sulle due grandi navi, ¹³ colui che riporta il dono dei paesi stranieri al suo dio, Ennai.

E ancora:

¹ L'amico unico, sacerdote lettore, cancelliere del dio sulle due grandi navi, En[nai] [...] ² Fui mandato dalla Persona del mio signore Neferkara [Pepi II] in Cilicia [Khentishe]. ³ [Ne ri]portai una nave gublita e navi cargo cariche ⁴ di argento, uomini e donne asiatici. Mi lodò ⁵ la Persona del mio signore. Fui introdotto nella Residenza [hnw] e mi furono conferiti i titoli di amico unico, sacerdote lettore e cancelliere del dio. ⁶ Ero solito sedere alla mensa di corte, poiché la preferenza della Sua Persona ⁷ era più grande circa il guardar mangiare [me ... ?... rispetto a ...] ogni mio pari.

In una occasione Ennai fu trattato alla stregua del re di Biblo:

¹ Quando scesi al palazzo sotto la Persona di Pepi I, mio signore, ² il grande re del paese straniero fu introdotto al palazzo tra le celebrazioni della Grande Festa, fu sottratta ³ la presentazione di cibo settentrionale a

²¹ M. Marcolin, *Una nuova biografia egiziana della VI dinastia con iscrizioni storiche e geografiche*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 144, 2010, pp. 43-79.

lui, e fu data a me la presentazione di cibo meridionale ⁴ dopo che il dio [faraone] ne fu soddisfatto, perché ero apprezzato dalla sua Persona più che ogni re straniero ⁵ e più che ogni capo spedizione per l'abbondanza di ciò che avevo portato più che ogni mio pari²².

È probabile che la definizione «grande re del paese straniero» (*ḥqꜣ ʿꜣ n ḥꜣst*) si applichi al re di Biblo, definito «en» nell'archivio di Ebla alla stregua di tutti gli altri sovrani del tempo.

Menfi, capitale dell'Egitto nel periodo più antico accolse alti personaggi da Biblo, che vi furono anche sepolti²³. L'identificazione definitiva di Biblo nell'archivio di Ebla, fa di questo la più antica fonte di informazioni partecolareggiate su questo porto anche come mediatore nei contatti con l'Egitto. In effetti è possibile rintracciare addirittura la presenza di Ennai all'interno dell'archivio di Ebla. Anche se questo personaggio non si fosse mai recato ad Ebla, questo archivio abbonda di informazioni pure sui traffici condotti a Biblo. Già da questo periodo l'Egitto era un grande esportatore di tessuti di lino, specialmente per scopi funebri.

Le vicende mercantili dell'attività di Ennai segnano quindi un contrappunto rispetto alle operazioni militari di Weni alle quali si è accennato, che coprono approssimativamente lo stesso periodo e ne hanno condizionato a lungo la comprensione storica, anche se necessitano ancora di una spiegazione plausibile²⁴.

È probabile che i contatti di Biblo con Cipro fossero già intensi nella seconda metà del III millennio a.C.. A Biblo era venerata una dea poi codificata dagli egizi come Hathor, cui fu particolarmente devoto Pepi I. Questa potrebbe esser un prototipo di Afrodite a Cipro, dove un millennio dopo si venerava una dea Astarte, con connessioni anatoliche e fenicie²⁵. Inoltre Hathor era

²² M. Marcolin, *An elusive biographic fragment of Iny*, in N. Kawai, B.G. Davies (eds.), *The Star Who Appears in Thebes, Studies in Honour of Jiro Kondo*, Abercromby Press, Wallasey 2022, pp. 267-291.

²³ H.G. Fischer, *Sur les routes de l'Ancien Empire*, in «Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille», 13, 1991, p. 63.

²⁴ P. de Miroshedji, *Egypt and Southern Canaan in the Third Millennium BCE: Uni's Asiatic Campaigns Revisited*, in M. Gruber, Sh. Ahituv, G. Lehmann, Z. Talshir (eds.), *All the Wisdom of the East: Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, OBO 255, Friburgo 2012, pp. 265-292.

²⁵ Cfr. A. Roccati, *Une légende égyptienne d'Anat*, in «RdE», 24, 1972, pp. 154-159; G. Scandone Matthiae, *Una statuetta del Museo Egizio di Torino con dedica ad Hathor Signora di Biblo*, in «Rivista di Studi Fenici», 15, 1987, pp. 115-125.

pure la divinità tutelare della regione mineraria del Sinai, dove gli egizi estravano il rame²⁶.

Il legame di Biblo con Menfi (l'Egitto), particolarmente forte durante il regno di Pepi I²⁷, è consacrato dal mito di Osiri. Dopo la sua uccisione da parte del dio Seth, il sarcofago contenente il corpo di Osiri fu spinto dalle onde fino al lido di Biblo, dove lo ritrovò la dea Iside all'interno di un tronco. Per questa ragione il legno dei cedri del Libano era ambito dagli egizi per i loro sarcofagi²⁸.

Tra le importazioni in Egitto appare già il «rame asiatico», proveniente senza dubbio da Cipro via Biblo, e probabilmente costituito da una lega indurente simile al bronzo, con stagno e piombo. L'importazione di stagno in Egitto dall'Anatolia (oltre all'argento) conferma la conoscenza tecnica per la produzione del bronzo.

Il lungo regno del faraone Pepi I, la cui piramide diede il nome a Menfi, fu contemporaneo dell'archivio pervenuto ad Ebla e vide più intensi i rapporti con Biblo (circa 2300 a.C.). Protagonista di numerosi viaggi «d'affari», che lo condussero fino in Anatolia ben prima dei mercanti assiri, è un egiziano, En(n)ai, più volte menzionato nell'archivio di Ebla e riscoperto dopo la dispersione della sua tomba ai quattro venti. Alla corte di Menfi En(n)ai godette di considerazione pari a quella del re di Biblo. Ne sarebbe testimonianza la sua tomba, probabilmente in grado di rivaleggiare con quella di Weni, se non fosse stata depredata in tempi moderni.

²⁶ D. Valbelle, Ch. Bonnet, *Le sanctuaire d'Hathor maîtresse de la turquoise, Sérabit el-Khadim au Moyen Empire*, Picard, Paris 1996; R.C. Flammini, *The «h3tyw-» from Byblos in the early Second Millennium B.C.*, in «Göttinger Miszellen», 164, 1998, pp. 41-61, cit. p. 52.

²⁷ A.D. Espinel, *Bringing treasures and placing fears: Old Kingdom epithets and titles related to activities abroad*, in J.M. Córdoba, C. del Cerro, F.L. Borrego (eds.), *De Egipto y otras tierras lejanas. Covadonga Sevilla Cuevas in memoriam*, in «Isimu», 18-19, 2015-2016, pp. 103-145.

²⁸ A. Roccati, *Ricevere le meraviglie di tutti i paesi stranieri*, in «Pasiphae», XII, 2018, pp. 183-189.



Venere che esce dal mare, «Trono Ludovisi», V sec. a.C.
(Roma, Museo Archeologico Nazionale, Palazzo Altemps).



Ceramiche cipriote, 1600-1450 a.C.
(Istanbul, Palazzo Topkapı).



Scarabei egizi rinvenuti a Cipro.
(Istanbul, Palazzo Topkapı).



Gioielleria cipriota.
(Istanbul, Palazzo di Topkapı).



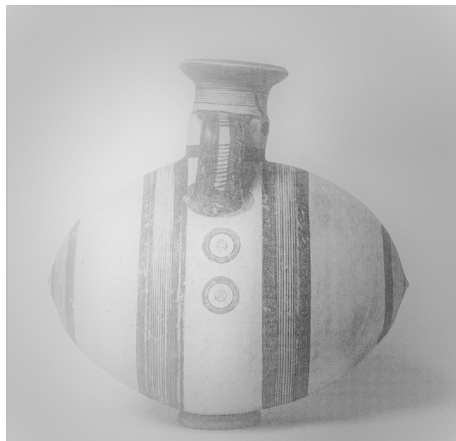
Figurina in terracotta di donna con bambino in braccio, Enkomi-*Ayios Iakovos*,
1450-1100 a.C., scavi British Museum, 1896.
(London, The British Museum).



Askos zoomorfico, 950-600 a.C.
(Vercelli, Museo Camillo Leone, raccolta De Agostini).



Lekythoi in ceramica, 750-600 a.C.
(Istanbul, Palazzo Topkapı).



Lekythos a barile in ceramica, 750-600 a.C.
(Torino, Musei Reali – Museo di Antichità, collezione Luigi o Alessandro Palma di Cesnola).



Antichità cipriote del I millennio a.C.
(Lyon, Musée des Beaux Arts).

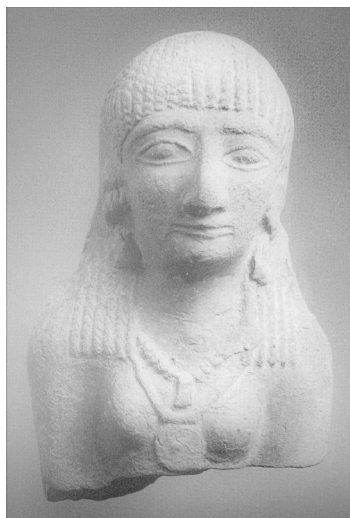


Figura femminile in terracotta, 600-550 a.C. circa.
(Torino, Musei Reali – Museo di Antichità, collezione Alessandro Palma di Cesnola).

Torino, il 18 Giugno 1870

ACCADEMIA REALE DELLE SCIENZE DI TORINO

Nelle 18 Giugno 1870 in una delle sale
della Segreteria di questa R. Accademia delle Scienze.

In conformità al voto unanime dell'Accademia stessa,
per cui venne determinato che siano donati al Museo di
Antichità di questa R. Università e agli studi gli oggetti
antichi di terra cotta ed alcuni in metallo (vase, vasi, lucerne, ecc.)
provenienti da Cipro e rinvenuti teste in dono dal Signor Car.
Luigi Palma di Cesnola, Console generale per gli
Stati Uniti d'America.

Il Signor Comm. Gaspere Gorresio, Segretario
perpetuo della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche
dell'Accademia, a ciò delegato, ha consegnato al Signor Modesto
Fabretti incaricato dalla Direzione del predetto Museo,
gli oggetti tutti indicati nel Catalogo qui unito.

Della quale consegna in è fatto constare col presente
Atto verbale, esteso col relativo Catalogo in doppio originale di cui
uno inteso in questa Reale Accademia, l'altro ritirato e al
Direttore del R. Museo di Antichità.

Gaspere Gorresio
A. Fabretti

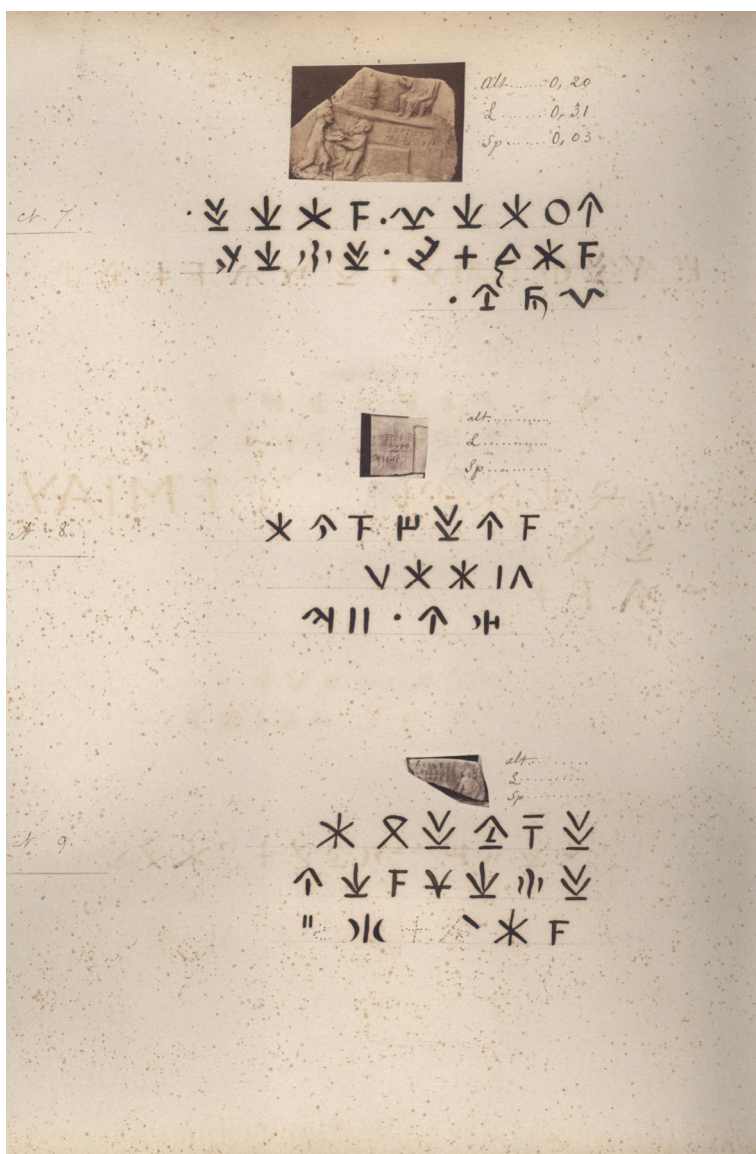
Atto di donazione di antichità cipriote alla Regia Accademia delle Scienze di
Torino, 18 giugno 1870.

(Torino, Accademia delle Scienze, Archivio, IST. 9.1.1.2).



Statua di sacerdote con una pelle di felino con la bocca spalancata sulla testa,
I millennio a.C., tavola fotografica.

(Album fotografico *Antiquités de Chypre* di Luigi Palma di Cesnola, 1870 [consultabile nella teca digitale del sito dell'Accademia], Torino, Accademia delle Scienze, Archivio, Num. 111.119, s.n.; cat. 211).



Una delle 31 tavole contenenti trascrizioni di epigrafi e iscrizioni cipro-sillabiche riportate nella seconda sezione dell'album *Antiquités de Chypre*.
(Torino, Accademia delle Scienze, Archivio, Num. 111.119, s.n.; cat. 211).



Figurina di terracotta di donna con arpa, da Cipro, III-II sec. a.C.
(Torino, Musei Reali - Museo di Antichità, collezione Alessandro Palma di Cesnola).

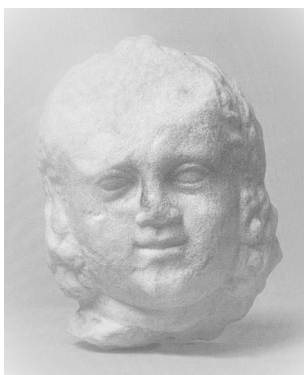


Figurina di terracotta di donna con bambino, da Cipro, III-II sec. a.C.
(Torino, Musei Reali - Museo di Antichità, collezione Alessandro Palma di Cesnola).



Figurina di terracotta di *Venus genetrix* (Afrodite madre di Enea e in prospettiva progenitrice della *gens* Iulia, Cesare e Augusto compresi). Probabilmente proveniente da Myrina, II sec. a.C.

(San Francisco, Fine Arts Museums, Legion of Honor).



Frammento di testa di fanciullo in marmo bianco, Kition, 250-200 a.C.

(Torino, Musei Reali – Museo di Antichità, collezione Marcello Cerruti).



Getti d'acqua in bronzo a forma di maschere di leoni, ca. 100 a.C.-d.C. 100
(New York, The Metropolitan Museum of Art, collezione Luigi Palma di Cesnola).



L'area geografica in cui si svolgono le interazioni descritte nel Quaderno.

La filosofia greca nel crocevia di culture

GIUSEPPE CAMBIANO*

1. I re di Cipro, la filosofia e l'Egitto

Cipro crocevia di culture tra Persiani, Fenici, Egizi e Greci. Verso il 411 a.C. il greco Evagora, tornato dall'esilio con pochi compagni, riesce a diventare signore della città di Salamina, situata a Cipro, sino alla sua morte avvenuta verso il 374, quando sul trono gli succede il figlio Nicocle. Il retore Isocrate, rivale di filosofi come Platone ed Aristotele ad Atene, dedica a Nicocle tre scritti (*Evagora*, *A Nicocle* e *Nicocle*), nei quali fornisce consigli e precetti per un buon governo ed elogia Nicocle stesso per aver cercato di dedicarsi alla filosofia. Ma filosofia per Isocrate significa ben altra cosa da quella che intendevano Platone e Aristotele: per lui è la capacità di fornire buone opinioni riguardo alla migliore conduzione di una città. Per la filosofia nel senso platonico egli sembrava invece trovare un'origine non nella Grecia stessa, ma in Egitto. Infatti nel *Busiride*, uno scritto volto a mostrare come si debba scrivere l'elogio di un personaggio come il re egiziano Busiride – cui era attribuita la pratica di sacrificare gli stranieri per mangiarli – Isocrate, al contrario, attribuisce a Busiride la creazione di un modello di organizzazione politica, nel quale, tra l'altro, erano garantiti ai sacerdoti agio economico e tempo libero. Ciò aveva consentito loro d'inventare per la cura del corpo la medicina e per le anime la pratica della filosofia, che si esplica in due direzioni, nell'attività legislativa e nell'indagine sulla natura degli enti (§§ 21-22). Egli descriveva la loro attività con tratti che rinviano in maniera abbastanza trasparente alla *Repubblica* platonica. Ma Isocrate non fa il nome di Platone, bensì quello di Pitagora, che si era recato in Egitto ed era diventato discepolo dei sacerdoti, introducendo quindi in Grecia, oltre a pratiche cultuali, *alle philosophia*, un certo tipo di filosofia, non la filosofia *tout court*, quale Isocrate intendeva. Paradossalmente la prerogativa di aver attribuito all'Egitto l'invenzione della filosofia va quindi ascritta proprio ad un avversario della filosofia, quale era ai suoi occhi impersonata da Platone, e ad un fautore non solo di una forma di panellenismo nella contesa contro i barbari persiani, ma addirittura del

* Accademia delle Scienze di Torino; giuseppe.cambiano@sns.it.

primato culturale di Atene. Di un viaggio in Egitto Erodoto aveva parlato, ma a proposito non di Pitagora, bensì di Solone, ricordando che ciò che questi vi aveva appreso, applicandola poi ad Atene, era solo una norma sulla tassazione dei cittadini, non dottrine di alcun genere (II 107-108). E quando si era recato in Lidia dal re Creso a scopo di *theorie*, cioè per osservare, non per ragioni commerciali o politico-militari, Solone aveva finito non con l'apprendervi qualcosa, bensì coll'impartire un insegnamento etico a Creso, cui era giunta fama della *sophie* di Solone e dei viaggi che lo avevano condotto a percorrere molta terra «filosofando» (*philosopheon*), a scopo di *theorie* (I 30).

Il termine 'filosofia', come campo autonomamente caratterizzato, distinto da altre forme di sapere e attività, cominciò ad assumere il significato che diventerà dominante e permanente sino ad oggi soltanto a partire dal IV secolo a.C., grazie soprattutto all'opera di Platone. In linea di principio Platone non escludeva che anche presso popoli barbari fosse possibile trovare filosofi (*akrois eis philosophian*), come i filosofi governanti descritti nella sua *Repubblica*, e che essi potessero essere esistiti anche in passato (*Repubblica* VI 499 c-d). Con Erodoto Platone sembra condividere, a un primo approccio, l'opinione sulla grande antichità dell'Egitto e costruisce nel *Timeo* un racconto dell'incontro di Solone col sacerdote egiziano di Sais sulla falsariga di quello erodoteo del raffronto fra le genealogie di Ecateo e quelle ben più antiche degli Egizi. Le parole che Platone mette in bocca al sacerdote egizio sarebbero risuonate per secoli nella cultura europea, ogni volta che si sarebbe voluto rivendicare l'esistenza di una sapienza barbara alle spalle della filosofia greca. Dice infatti questo sacerdote: «voi Elleni siete sempre bambini (*paides*), nessun Elleno è vecchio» (*Timeo* 21 b 3-5). Ciò dipendeva dalla mancanza di memoria storica e culturale dei Greci, causata da cataclismi che periodicamente funestavano la Grecia, per cui – affermava – voi Greci «tornate giovani (*neoi*) ogni volta» (22 b 4). L'Egitto invece, grazie al Nilo, era immune da tali catastrofi e quindi il suo tempo era lineare e continuo, il che assicurava la persistenza e continuità della sua memoria storica, grazie anche al fatto di essere consegnata allo scritto (22 d - 23 b). Questa differenziazione delle due temporalità, proprie rispettivamente dell'Egitto e della Grecia, fa giustizia dell'attribuzione indiscriminata a Platone di una concezione ciclica del tempo. Ma proprio la memoria culturale scritta, prerogativa dell'Egitto, viene per così dire a capovolgere il primato temporale dell'Egitto, perché proprio essa attesta l'esistenza di un'Atene antecedente al cataclisma, addirittura più antica di 1000 anni rispetto a Sais, patria del sacerdote egizio, e caratterizzata dalla presenza di una classe di sacerdoti separata dalle altre (24 a 2-5), il che potrebbe anche essere un'allusione ai filosofi-governanti della *Repubblica*

platonica. Anche perché a scegliere il luogo in cui fu fondata Atene era stata Atena, dea amante della guerra e *philosophos*, guidata dallo scopo che in tale luogo si generassero uomini quanto mai simili ad essa (24 c 4 - d 3). Non si può non scorgere in queste parole messe in bocca all'ateniese Crizia, parente di Platone stesso, l'istituzione di un nesso fra Atene – non, si badi, la Grecia nel suo insieme – e la filosofia, dal quale si può inferire l'antecedenza e, comunque, l'indipendenza della filosofia da ogni presunta anteriore sapienza egizia. Sembrava emergere una netta presa di distanza dalle insinuazioni di Isocrate.

Anche nell'*Epinomide*, un dialogo abitualmente attribuito a Filippo di Opunte, discepolo di Platone, la sapienza è concepita come un dono di dio, consistente nell'*episteme* assicurata ai mortali dal numero, condizione necessaria per la *sophia* (976 e 1-977 d 5). L'apprendimento del numero è fatto dipendere dall'osservazione dei fenomeni celesti, la cui regolarità è fondata su rapporti numerici (978 b 7 - 979 a 6). Qui il primo osservatore è indicato come un barbaro: è infatti la bellezza della stagione estiva e la nitidezza del cielo che ha consentito di compiere in Egitto e in Siria le osservazioni celesti, che si sono poi diffuse ovunque (986 e 8 - 987 a 6). Per questo aspetto l'autore del dialogo riconosce l'inferiorità delle condizioni geografiche greche e avanza, al tempo stesso, un modello diffusionistico, che riguarda però l'astronomia, non la filosofia direttamente. Ma soprattutto si premura di attribuire un ruolo primario ai Greci, precisando immediatamente che «qualsiasi cosa gli Elleni ricevano da barbari, essi la portano meglio a compimento» (987 d 9-e 1).

Per Aristotele la vera e propria *sophia*, in quanto scienza dei principi e delle cause prime, è superiore alle matematiche, e quando parla dei «primi che filosofarono», egli si riferisce a Greci e chiama Talete capostipite (*archegós*) di questo tipo di filosofia, ossia dell'indagine sulla natura (I 8, 983 b 20-21). Ravvisando nell'arco di tempo che va da Talete a lui stesso un perfezionamento crescente nella dottrina delle cause, egli non può essere annoverato tra i sostenitori di un modello che ripone nell'origine e nel passato più arcaico la punta più alta del sapere: «la prima filosofia (*prote philosophia*) sembra balbettare su tutto, perché è giovane e agli inizi» (A 10, 993 a 15-16), cioè la filosofia dei cosiddetti Presocratici. Il tempo della filosofia, qui presupposto da Aristotele, è un tempo lineare e ha il suo punto d'inizio in Grecia, né egli discute espressamente eventuali antecedenti presso altri popoli. Ed anche in prospettive cosmopolitiche, come quelle dei cinici o degli stoici, secondo le quali patria del sapiente è il cosmo intero, non si fa riferimento esplicito al fatto che sapienti possano essere anche non Greci. Non si deve però dimenticare che il fondatore della scuola stoica, Zenone, considerato a volte un fenicio,

era originario della città di Cizio situata proprio a Cipro. In epoca romana lo stoico Posidonio, di cui sono noti gli interessi etnografici e geografici, avrebbe addirittura sostenuto che anche l'antica dottrina atomistica risaliva a un certo Mochos di Sidone, un fenicio vissuto prima dei tempi della guerra di Troia. Purtroppo non conosciamo il contesto in cui Posidonio enunciava questa tesi. Non si può escludere che il suo obiettivo fosse polemico, volto a screditare l'originalità della dottrina atomistica, in realtà ben più antica e riconducibile a un mondo barbaro. Ma non si può neppure escludere che essa fungesse da supporto a una più generale tesi posidoniana sulla filosofia come fenomeno originario dell'umanità, non soltanto peculiare dei Greci. Da qualche scarna notizia sembra emergere che fossero proprio gli Epicurei a rivendicare la peculiarità greca della filosofia, prerogativa esclusiva dei Greci, forse in correlazione anche alla loro tesi che la lingua degli dèi era il greco.

2. Filosofi greci e viaggi in Oriente

Accanto all'Egitto come culla del sapere, l'Accademia platonica e il Liceo aristotelico avrebbero sempre più fatto posto anche al mondo dei Magi caldei. Il nome di Zoroastro cominciava a circolare. S'iniziano a formulare calcoli volti a dimostrare la maggiore antichità di Zoroastro e dei Magi persiani rispetto ai dati cronologici della storia greca (Diogene Laerzio I 2), anche se non risulta esplicitamente stabilito un nesso delle dottrine di Zoroastro con la filosofia. Si tratta comunque di discorsi che sarebbero stati sfruttati per parlare di origine barbara della filosofia, ma non sappiamo con precisione da quando, certo soprattutto già in età ellenistica. Erano quindi introdotti modelli diffusionistici, che, attraverso il *topos* dei viaggi, mettevano in connessione singole figure di filosofi greci con l'Egitto e il mondo caldeo per apprendere il sapere elaborato in tali culture. Già l'aristotelico Aristosseno di Taranto parlava di viaggi di Pitagora non solo in Egitto, ma anche a Babilonia, da Zarata caldeo, che gli esponeva una dottrina dualistica (fr. 13 Wehrli). In Aristosseno, visto il suo filopitagorismo, questa notizia doveva avere un intento celebrativo. Anche per altre figure chiave della filosofia greca si parlava di rapporti con le sapienze orientali, soprattutto per Talete e per Pitagora, i quali in quanto capostipiti rispettivamente del filone ionico e del filone italico della filosofia, occupavano una posizione strategica negli schemi dossografici, che vedevano la filosofia greca svilupparsi secondo questi due filoni, a Oriente e a Occidente. Ma anche Democrito e Platone erano coinvolti in narrazioni di viaggi in mondi

extra-greci. Secondo Diogene Laerzio (IX 34-35), alcuni avevano sostenuto che Democrito non solo aveva viaggiato in Egitto, ma aveva avuto contatti anche con i gimnosofisti indiani. Quest'ultimo punto rifletteva la proiezione all'indietro dei contatti che la spedizione di Alessandro aveva avuto con questi saggi indiani. Il geografo Strabone (17.1.29), vissuto nella primissima età imperiale, raccontava che in Egitto gli era stata mostrata la casa dove Platone e Eudosso di Cnido avevano risieduto per 13 anni. A Plutarco avrebbero addirittura fatto il nome del sacerdote con cui Platone aveva intrattenuto discussioni filosofiche: Chnouphis (*De genio Socratis* 7.578 f).

È impossibile verificare l'attendibilità di queste notizie sui viaggi filosofici. Soprattutto è difficile ricostruire i contesti problematici entro i quali queste notizie o pseudo-notizie venivano formulate, tanto più in una situazione di diffusa ignoranza delle lingue orientali da parte non di commercianti, ma degli intellettuali greci. «L'influenza culturale delle popolazioni barbariche – ha detto Momigliano – fu avvertita nel mondo ellenistico solo nella misura in cui tali popoli erano in grado di esprimersi in greco. Nessun greco lesse le Upanishad, le Gatha e i libri sapienziali egizi»¹ e gli stranieri bilingui esprimevano ciò che i greci volevano sentir dire da loro, sicché «Zoroastro divenne senza difficoltà un grande maestro, perché nessuno si curò veramente di sapere che cosa era stato o che cosa aveva scritto o ispirato con certezza». L'unico testo di cui si abbia notizia di una sua traduzione in greco è l'Antico Testamento ebraico sotto Tolomeo Filadelfo ad Alessandria di Egitto. Nel mondo ellenistico le notizie sui viaggi di illustri filosofi greci in Egitto o in Siria, dominati ora dai monarchi eredi di Alessandro, potevano contribuire al prestigio dei nuovi governanti di questi paesi, visti come culle di un sapere più antico cui gli stessi greci avevano attinto. Non è escluso che questo potesse essere l'esito anche di uno scritto (antecedente al 300 a.C.) come *La filosofia degli Egizi* di Ecateo di Abdera. In questi casi poteva operare il presupposto che ciò che è più antico è dotato di maggiore autorevolezza, la quale si trasmette anche a chi ha attinto a questo passato: la dilatazione del tempo, congiunta a quello dello spazio, assumeva in tal caso valenza positiva. Non si deve però dimenticare il contesto competitivo e polemico delle relazioni fra le scuole filosofiche greche a partire dalla metà del IV secolo a.C. Gli appelli positivi o negativi alla dipendenza di determinati filosofi dal sapere dell'Egitto o della Mesopotamia erano elementi di queste polemiche.

¹ A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, trad. it., Einaudi, Torino 1980, pp. 9-10 e 151.

La spedizione di Alessandro in Oriente avrebbe dischiuso ai greci anche il mondo indiano, con i suoi gimnosofisti, «sapienti nudi». Strabone (15.1, 63-65) riferisce la versione che uno degli accompagnatori di Alessandro, Onesicrito – che aveva ascoltato in Grecia l'insegnamento di Diogene il cinico – aveva dato delle sue conversazioni con alcuni di questi saggi indiani. Il topos della conversazione di Alessandro stesso con i Bramani e i gimnosofisti perdura per tutta l'antichità, non solo nel cosiddetto *Romanzo di Alessandro*, testo costituito di materiali diversi fra il III secolo a.C. e il I d.C. Rilevante in questi resoconti o romanzi di incontri e conversazioni con Bramani non è tanto la maggiore antichità della loro sapienza, tanto meno l'affermazione di una derivazione della filosofia greca dalla sapienza indiana, quanto il confronto tra due mondi, istituito però partendo da un'ottica che portava a far emergere tratti che apparentavano questi saggi, nudi, frugali e capaci di resistere a tutto, ai cinici, ma anche, per altri versi al capostipite di un orientamento scettico della filosofia greca, come Pirrone di Elide. Di Pirrone si riferiva di un suo viaggio in India, dove il contatto coi gimnosofisti gli aveva consentito di introdurre atteggiamenti poi tipici dello scetticismo greco come l'*akatalepsia* e la sospensione dell'assenso (*epoché*). Una derivazione della filosofia greca dalla sapienza indiana si trovava invece affermata in Megastene, ambasciatore in India da Chandrakottos (ossia Chandragupta) tra il 302 e il 291 a.C., e autore di una storia indiana, dove, secondo il padre greco della Chiesa, Clemente Alessandrino (*Stromati* I, 15, 72.5), avrebbe detto che «tutto ciò che fu detto dagli antichi filosofi (greci) sulla natura, fu esposto anche dai filosofi fuori della Grecia, da una parte i Bramani presso gli Indiani e dall'altra i Giudei in Siria».

3. La filosofia e l'Oriente nel mondo romano

A Roma la filosofia fu inizialmente avvertita come un corpo estraneo, con episodi di cacciata di filosofi, specie epicurei, dalla città. Ma grazie soprattutto a Lucrezio, Cicerone e Seneca, la filosofia, riconosciuta come una peculiarità greca – *adventicia* e *transmarina*, come diceva Cicerone – trovò progressiva acclimatazione. In Seneca in particolare si fa valere una concezione patrimoniale e, insieme, teleologica del passato filosofico. Egli sostiene che il passato è esistito in funzione nostra (39, 2), sicché ciò che proviene da esso ci appartiene, quale che sia la sua provenienza. Non a caso egli impiega qui il lessico familiare del patrimonio e dell'eredità trasmessa dal padre ai figli per essere ampliata e poi ulteriormente trasmessa, a sua volta, ai posteri per essere ulteriormente ampliata. Da questo patrimonio comune chiunque può attingere,

esso può anche diventare extra-greco e travalicare i tempi. Ciò significa che la peculiarità greca della filosofia diventa irrilevante agli occhi di Seneca: non esiste più il problema drammatico della compatibilità di essa con l'identità romana, com'era ancora per Cicerone. La vita del *sapiens*, conclude Seneca, ha una grande estensione temporale: «tutti i secoli sono al suo servizio, come ad un dio». Tra Roma e la filosofia greca non c'è più alcuna barriera, ma un unico *continuum* temporale. Si ponevano così le basi che avrebbero poi condotto a elaborare la nozione di 'antichi', comprensiva ormai di greci e romani come di un insieme unitario. Anche il latino poteva essere lingua della filosofia.

Come reagirono i Greci, ormai sotto il dominio imperiale di Roma, alla loro perdita di centralità politica? La filosofia sembrava essere un dato incontestabilmente greco, nonostante i tentativi di acclimatarla nella lingua latina. Il greco continuava a essere la lingua per eccellenza della filosofia. Per Plutarco era in ultima analisi la cultura greca, con il suo culmine in Platone, a costituire il nucleo della sua identità, più che il suo possesso della cittadinanza romana. Ma per la filosofia il termine di confronto, se non poteva essere Roma, dove la filosofia era ben posteriore a quella greca, tornava ad essere per lui la sapienza barbara, in particolare l'Egitto. Il *topos* dei viaggi dei filosofi greci in Egitto e della loro frequentazione dei sacerdoti era da lui ripreso nel *de Iside et Osiride*, dedicato a una sacerdotessa di Iside, considerata l'equivalente dell'Atena greca e quindi «sapiante e filosofa» (9.354 C; 62.376A; 10.354D). In base all'assunto che comuni a tutti, Elleni e barbari, sono gli stessi dèi, a prescindere dalle differenze di nomi e culti (67.377E-378A), Plutarco poteva presentare la filosofia dei sacerdoti egizi culminante nella teologia. Di fatto era Platone, soprattutto il Platone delle *Leggi*, con la sua dottrina delle due anime del mondo, una buona e una cattiva, a offrire a Plutarco la chiave di lettura con la quale guardare alle teologie antiche. Egli vedeva nella ripresa della teologia egizia uno strumento per combattere la superstizione (*desidaimonia*) e l'ateismo (68.378AB) e in tal modo rafforzava una prospettiva che avrebbe mobilitato la convergenza di antiche teologie, barbare e greche, in funzione apologetica sul terreno religioso, riscuotendo lunga fortuna in Occidente.

I modi in cui l'idea di una connessione tra filosofia greca e sapienze barbare si diffuse nel mondo mediterraneo pagano tra il II e gli inizi del III secolo dopo Cristo furono molteplici. Accennerò solo al caso di Luciano, interessante in quanto, nato nella Siria ellenistica, in uno dei suoi scritti, *Scythia seu hospes*, non disdegna di presentarsi come un barbaro. In un altro suo scritto, *I fuggitivi*, la filosofia piange, perché una volta era lodata, mentre ora falsi filosofi usurpavano il suo nome. Essa racconta la propria origine: Zeus, vedendo il mondo pieno d'ingiustizia perché preda dell'ignoranza, impietosito degli

uomini, inviò la filosofia tra loro. Essa però non si era recata subito fra i Greci, che credeva più facili da sottoporre al giogo della filosofia, bensì dapprima tra i barbari. Ironicamente Luciano affermava che la filosofia era giunta prima dai barbari, in quanto aveva voluto affrontare prima il compito più difficile, ritenendo i barbari più refrattari ad essa (§ 6). Egli riprendeva così il tema dell'antiorità delle filosofie barbare su quella greca, costruendo una linea genealogica che aveva come inizio l'India (i Bramani, che vivono secondo i suoi precetti) e come anelli intermedi in successione Etiopi, Egizi, Babilonesi (Caldei e Magi), Sciti, Traci e al termine la Grecia (§§ 6-8). Arrivata tra i Greci la filosofia non aveva dapprima ricevuto grandi accoglienze, poi a poco a poco aveva attratto a sé sette sapienti e uno di Samo, uno di Efeso, uno di Abdera (evidentemente Pitagora, Eraclito e Democrito), «in tutto ben pochi» (§ 9). Successivamente intorno alla filosofia era pullulata una massa di sofisti pseudo-filosofi, che avevano processato e ucciso gli amici della filosofia, sicché essa avrebbe dovuto fuggire, ma Antistene e Diogene e altri cinici l'avevano persuasa a rimanervi ancora un po'. Ma non avrebbe dovuto farlo, perché ne aveva avuto solo amarezze (§§ 9-11), dov'era chiaro l'obiettivo polemico di Luciano nei confronti della condizione della filosofia nel suo tempo. A tale scopo poteva giovare la contrapposizione fra la migliore accoglienza ricevuta dalla filosofia presso i barbari e la contraffazione che essa, invece, subiva nel mondo greco.

In opposizione a queste prospettive la formulazione più chiara da parte di un autore greco dell'origine greca della filosofia è rappresentata per noi da Diogene Laerzio, le cui *Vite dei filosofi* iniziano proprio constatando che per alcuni l'attività (*ergon*) della filosofia ha avuto origine dai barbari. A documentare questa tesi filobarbara Diogene adduce una molteplicità di asserzioni reperibili in una molteplicità di testi, che vanno dal *Magico*, attribuito ad Aristotele, al platonico Ermodoro, a Sozione operante verso il 200 a.C. e così via (I proem. 1-2). Naturalmente una cosa era riconoscere la priorità cronologica delle filosofie barbare; altra cosa affermare la dipendenza della filosofia greca da quelle barbare. Chiara era comunque l'opzione di Diogene, che si pronunciava per l'origine greca della filosofia. In primo luogo egli rimprovera a questi autori di farsi sfuggire le creazioni, le riuscite (*katorthomata*) dei Greci – a partire dai quali ebbe inizio non solo la filosofia, ma anche il genere umano – che invece essi attribuiscono ai barbari (I 3). Il nome stesso 'filosofia' era del tutto estraneo al lessico barbaro (I 4). A supporto di ciò egli menziona poco dopo il racconto, risalente a Eraclide Pontico, vissuto nel IV secolo a.C., secondo cui Pitagora per primo aveva denominato se stesso filosofo, amante del sapere, dal momento che nessun uomo è sapiente, ma solo la divinità

(I proem. 12). Il presupposto implicito era che, se il termine ‘filosofia’ ha origine greca, anche la cosa designata da esso non può che avere origine greca. La battaglia di Diogene fu persa. La sua discussione mostrava che centrale era la questione della teologia: era soprattutto su questo punto che venivano operati gli agganci con le filosofie barbare. È questa lettura in chiave teologica dei rapporti tra filosofia greca e sapienza barbara, incluso anche il mondo giudaico, che avrebbe dominato negli ultimi secoli dell’impero, coinvolgendo pagani, ebrei e cristiani.

Tale impostazione avrebbe progressivamente coinvolto, più che la filosofia greca nel suo insieme, soprattutto due figure, Pitagora e Platone. Ma nel II secolo d. C. entrano anche in circolazione alcuni scritti in greco, in cui si ritiene sia depositata un’antica sapienza teologica di origine extra-greca, come gli *Oracoli Caldaici*, fatti risalire a Giuliano il teurgo, vissuto sotto Marco Aurelio, ma i cui autori originari erano gli dèi stessi, trattandosi di oracoli, e il cosiddetto *Corpus hermeticum*, silloge di scritti che andavano sotto il nome dell’egizio di remota antichità Hermes Trismegisto, che aveva ricevuto rivelazioni dal mondo divino e le aveva consegnate nello scritto. La filosofia pagana dominante negli ultimi secoli dell’Impero fu il neoplatonismo, che non è tuttavia un insieme indifferenziato e presenta posizioni distinte anche sul problema dei rapporti tra la filosofia greca e le forme della sapienza orientale. Una svolta decisamente favorevole in direzione delle sapienze orientali avviene, più che in Plotino e Porfirio, in Giamblico e poi Proclo, che accentuava la continuità tra questa antica sapienza e la filosofia platonica, concepita come il punto di arrivo e compimento di questa linea.

4. Giudei e cristiani di fronte alla filosofia

Ma da tempo anche i Giudei erano apparsi nell’orizzonte dei filosofi greci e verso la metà del II secolo d.C. il platonico Numenio di Apamea, affrontando il problema di Dio, aveva sostenuto che, dopo aver assunto le testimonianze di Platone, occorreva risalire indietro e collegarle ai discorsi di Pitagora, ma anche richiamare i popoli reputati, Bramani, Giudei, Magi ed Egizi, comparandone dottrine e riti e mettendone in luce la concordanza con Platone. Il punto cruciale era l’assunzione dell’incorporeità di Dio (fr. 1a-b Des Places). Egli non esitava a formulare la domanda retorica, ripresa innumerevoli volte da padri greci della Chiesa: «Che cos’è Platone se non un Mosè che parla attico?» (fr. 8 Des Places). Sin dall’età ellenistica, gli Ebrei, dal canto loro, avevano preso contatti con la cultura greca, avviando un processo di assimilazione, che avrebbe avuto luogo soprattutto ad Alessandria di Egitto. Ad

Aristobulo è attribuita la tesi secondo cui i Greci si avviarono alla filosofia prendendo impulso da quella degli Ebrei: a suo avviso Platone aveva letto l'Antico Testamento e ne aveva seguito gli insegnamenti e la stessa cosa aveva fatto Pitagora prima di lui, seguendo la legge giudaica (Eusebio *PE* XIII 12,1-8). C'era però il rischio di un anacronismo: come avevano potuto Pitagora e Platone leggere un testo che era stato tradotto in greco ad Alessandria sotto il patrocinio di Tolomeo Filadelfo (285-246 a.C.) e, quindi, dopo Alessandro? La risposta di Aristobulo era che antecedente a quella dei Settanta esisteva una più antica traduzione greca dell'Antico Testamento (Clemente, *Strom.* 1, 22, 150, 1-3; Eusebio *PE* XIII 12,1 e IX 6.6-8).

Col Cristianesimo i filosofi entrano nella storia universale della salvezza. Concentrando la sua attenzione sugli eventi politici e militari, Tuciddide aveva impresso una svolta alla storiografia greca rispetto alla narrazione erodotea, che aveva invece coinvolto le componenti culturali di epoche e paesi anche extra-greci. I filosofi erano diventati oggetto di biografie o entravano nelle narrazioni storiche, ma solo in quanto protagonisti di eventi politici e militari. È significativo che Senofonte, che pure dedica interi scritti ad illustrare la figura di Socrate, nella sua opera storiografica, le *Elleniche*, menzioni Socrate solo per la sua opposizione a processare gli strateghi della battaglia delle Arginuse, mentre nel libro III, che pure traccia gli eventi dal 400 al 395 a.C., taccia completamente della morte di Socrate, avvenuta nel 399. Il punto di vista dei cristiani sulla filosofia portò invece a una diversa dislocazione temporale della filosofia stessa, la quale entrò a far parte o per lo meno a intersecare la vera e propria storia, la storia della rivelazione divina e della salvezza. Questa nuova prospettiva non mise fuori gioco la tradizionale storiografia politico-militare, che continuò indisturbata sino alla tarda antichità. Fece però balenare l'idea che al di là delle storie e delle successioni degli Imperi ci fossero una storia e una temporalità più rilevanti e decisive. La Grecia occupava soltanto un piccolo angolino di questa storia, nella quale la cesura temporale decisiva era segnata dal prima o dopo Cristo. Come ha scritto Momigliano, i cristiani dovevano controbattere l'obiezione che il cristianesimo era un evento nuovo «e quindi non del tutto rispettabile» e mostrare, al tempo stesso, che i fatti della vita pagana trovavano posto «nello schema ebraico-cristiano della redenzione»². La rivelazione cristiana metteva a disposizione un orizzonte a partire dal quale osservare anche le opere dei filosofi greci. Qui nella parte

² A. Momigliano, *Storiografia greca e cristiana nel secolo IV d.C.*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV d.C.*, trad. it., Einaudi, Torino 1969, pp. 94-95.

orientale dell'Impero, parlante greco, furono rilevanti soprattutto le riflessioni di Giustino, Clemente Alessandrino ed Origene.

Anche Giustino è convinto che i filosofi greci abbiano attinto alle Scritture, per esempio a proposito dell'immortalità dell'anima e della punizione dopo la morte, e che Platone soprattutto le abbia lette, in particolare sulla creazione del mondo, pur non comprendendola bene (*I Apol.* 44, 8-9; 59, 1 e 5; 60, 1-6). Egli è colpito dal fatto che essi – Platone soprattutto – si siano talora avvicinati alla verità ed espongano insegnamenti simili a quelli di Cristo. Nasce allora la questione di come ciò sia stato possibile per filosofi vissuti prima della rivelazione di Cristo. Naturalmente non era possibile ipotizzare una rivelazione particolare già destinata ad essi, tanto meno ai soli Greci. Giustino pensava piuttosto all'esistenza in tutti gli uomini di «semi di verità» (*ib.*, 44, 10), di un «seme *empsychon*» del *logos* presente in tutto il genere umano (8, 1), dove *logos* significa la ragione di cui gli uomini sono dotati, ma anche il Cristo come verbo, per cui Cristo era antico quanto il *Logos*. Si poteva allora dire che quanti erano vissuti senza il *logos* erano stati nemici del Cristo, benché Cristo non si fosse ancora incarnato. Quando invece i filosofi avevano scoperto o formulato qualche verità, ciò era avvenuto in quanto avevano parlato in base a una parte della ragione che era in essi, ossia nei limiti delle capacità umane. Si poteva anzi dire che essi erano vissuti come se fossero stati cristiani, mentre agli occhi dei Greci erano apparsi come degli atei ed erano stati condannati. Così era stato per Socrate, che aveva conosciuto Cristo anticipatamente – anche se solo parzialmente – grazie a quella parte di *logos* che era in lui (*I Apol.* 46,3-4; *II Apol.* 10, 4-8; 13, 2-5). Tuttavia la loro conoscenza della verità non era dono di rivelazione divina e pertanto non aveva potuto essere totale, perché questa divenne possibile solo grazie al Cristo che è *Logos* (*II Apol.* 10, 2-3; 13, 4-6). Di conseguenza nei filosofi era rimasto aperto uno spazio dove si erano insinuati errori e contraddizioni, mentre il messaggio di Cristo si rivolgeva a uomini di qualunque condizione, convincendoli al punto di poter affrontare anche il martirio, luogo in cui si manifesta la *philosophia theia* (*II Apol.* 12, 5). Il messaggio dei profeti ebrei e la rivelazione di Cristo costituivano dunque una tradizione unitaria. Il tempo della filosofia si trovava inserito fra il momento antecedente dei profeti ebrei, dai quali essa aveva attinto, anche se in maniera parziale e confusa, e quello successivo della rivelazione di Cristo. La filosofia copriva dunque soltanto un segmento di una vicenda temporale ben più ampia e il suo tempo, nella migliore delle ipotesi, non poteva che essere un tempo di verità parziali.

Clemente Alessandrino farà un passo successivo, concependo la filosofia greca come opera rientrante anch'essa, in una certa misura, nel piano della provvidenza divina. Naturalmente la vera filosofia è dovuta alla rivelazione

e all'insegnamento di Dio (*theodidaktos*), ora il vero Maestro è Cristo: «per merito del Verbo – egli dice – tutto il mondo è diventato Atene e Ellade» (*Protrettico* 112.1; *Stromati* VI 18.166.4). Ma prima di Cristo? Clemente si trova di fronte l'asserzione di alcuni, secondo i quali la filosofia ha avuto origine dal demonio per la rovina del genere umano. Clemente prende nettamente posizione di fronte a questa condanna, ma non attribuisce neppure al caso il fatto che i Greci abbiano espresso qualche verità, perché anche il caso rientra in un più ampio quadro provvidenziale (*Strom.* I, 18, 3; cfr 1, 19, 94.1-2). D'altra parte non si può attribuire la scoperta della filosofia all'intelligenza umana nella sua autonomia: le Scritture affermano che anche l'intelligenza è un dono di Dio (6, 8, 62.4). Di tutte le cose buone e utili la causa è Dio, di alcune in modo diretto – per esempio la rivelazione contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento –, di altre in modo mediato, com'era il caso della filosofia, che pertanto poteva e doveva essere detta *theothen*, proveniente da Dio (1, 5, 28.2; 6, 17, 156.4). In vari passi degli *Stromati* Clemente presenta la filosofia come un dono fatto dalla provvidenza più che agli uomini in generale, ai Greci, come una proprietà specifica (*oikeia*) di essi (1, 19.1-2; 1, 20.1; 6, 5, 42.1; 6, 8, 66.1). È possibile che essa fosse stata data ai Greci per educarli e prepararli ad accogliere Cristo alla sua venuta, così come la legge era stata data agli Ebrei allo stesso scopo (1, 5, 28.3). Ciò significa che c'è un tempo opportuno per ogni cosa, stabilito dalla provvidenza, un tempo non solo per la predicazione del Vangelo, per la legge e i profeti ebrei, ma anche per la filosofia dei Greci. Emerge qui il tema della funzione propedeutica della filosofia, come preparazione all'accoglimento del Vangelo, come se due filoni, quello ebraico e quello greco, convergessero verso quest'unico punto terminale.

Anche in Clemente ricorre l'osservazione che, mentre la predicazione evangelica si diffonde fra tutti gli uomini, Greci e barbari, la filosofia era rimasta racchiusa nella sola Grecia, anche perché era stata concessa dalla provvidenza soltanto a pochi tra i Greci (6, 5, 42.3; 6, 18, 167.3). Questo punto sarebbe stato fatto valere anche da Origene (*contra Cels.* 7.59-60), secondo cui se Platone avesse voluto giovare con le sue dottrine anche a quanti parlavano egizio o siriano, ne avrebbe appreso le lingue, anziché rimanere greco e non dire nulla ad essi. La grecità autoreferenziale era un limite costitutivo dei filosofi rispetto all'universalità del messaggio cristiano. Inoltre, secondo Clemente, le verità alle quali i filosofi avevano potuto accedere erano state necessariamente parziali e non di rado confuse: la filosofia greca appariva a Clemente come una noce in cui non tutto è commestibile (1, 1, 7.3; cfr. anche 1, 18.1). Ma la verità è una ed è quindi possibile ricomporre queste membra sparse assumendo come criterio l'unica verità integrale, la verità cristiana. L'attribuzione alla

filosofia greca di una funzione preparatoria rispetto alla rivelazione cristiana poteva però lasciare un varco al riconoscimento della sua priorità temporale. Clemente ricorreva allora al tema, già formulato nella cultura ebraica, del plagio perpetrato dai filosofi greci nei confronti della Scrittura, che egli paragonava al furto del fuoco da parte di Prometeo (1, 17, 87.1), com'era il caso del *Timeo* platonico rispetto al libro della *Genesi*. E riallacciandosi ad antiche discussioni di età ellenistica, egli riprendeva anche la tesi dell'antioriorità di una sapienza barbara rispetto alla filosofia greca (*Strom.* 1.71.3-6), includendo in essa anche la sapienza indiana, comprensiva ora dello stesso buddismo. Corollario di ciò era l'affermazione della maggiore antichità del popolo ebraico e, in generale, dei barbari rispetto ai Greci. Il tempo della filosofia greca tornava anche in Clemente ad accorciarsi e si apriva un varco alle sue spalle per la sapienza barbara, in particolare ebraica, la più antica di tutte.

Anche nell'Occidente latino si può trovare sottolineata la priorità cronologica della sapienza barbara sui filosofi greci. Così faceva Lattanzio a proposito di Hermes Trismegisto, molto più antico di Platone e Pitagora. Ma nelle *Divinae Institutiones* egli procedeva ad un vero e proprio smantellamento del mito del nesso tra filosofia greca e sapienza antica. La facoltà di investigare le cose e di esaminare quanto è stato trasmesso è stata data da Dio a tutti gli uomini: quindi la priorità temporale non equivale automaticamente a primato o superiorità in sapienza. Non si tratta dunque di seguire le scoperte degli antichi *pecudum more*, come un gregge (2.7). Non solo, ma occorre riprendere la distinzione tra filosofia e sapienza. Confondere la filosofia con la sapienza, come avevano fatto Lucrezio e Cicerone, era errore esiziale, perché equivaleva ad attribuire all'uomo la *sapientia*, che invece non è invenzione umana, ma ha la sua sorgente in Dio ed era quindi ignota ai filosofi. Non a caso i filosofi si erano involti in continui dissensi e contraddizioni. Ma la verità è una sola, ribadisce Lattanzio, come unico è Dio ed è quindi necessario che anche la *sapientia* sia unica. La filosofia è invece un'invenzione umana recente, il primo filosofo era stato Talete. Ma ciò non significa che l'umanità prima della filosofia vivesse senza ragione: quindi fu la *sapientia*, non la filosofia, a costituire il vero inizio e «poiché la filosofia non fu sin dall'inizio, non è vera sapienza», la quale fu quindi ignota ai Greci. Filosofi come Pitagora e Platone avevano sospettato che la vera sapienza riguardasse la religione e allora avevano intrapreso viaggi in Egitto e presso i Magi e i Persiani, ma non erano entrati in contatto con i Giudei, gli unici a possedere sapienza. Era così cancellato il mito di Platone come un Mosè che parla attico e discepolo delle Scritture. Era stata la divina provvidenza a tenere questi filosofi lontani dai Giudei, affinché non potessero conoscere la verità che sarebbe emersa nel tempo dovuto con la

venuta di Cristo (IV 2). In tal modo Lattanzio affermava la posteriorità della filosofia greca e, al tempo stesso, la distingueva dalla ben più antica sapienza, che non ha alcun bisogno delle armi filosofiche della dialettica. La filosofia trovava ospitalità nella storia universale, ma non come vera origine: essa non è punto di inizio di nulla o di nulla di decisivo. Il Cristianesimo di fatto neutralizzava ogni pretesa della filosofia di configurarsi come origine.

La storia non finisce qui né con Agostino, ma attraverso l'intera storia della filosofia occidentale sino ad oggi, anche attraverso il mutare delle immagini della filosofia greca (che per esempio con Francesco Bacone verrà osservata non più dall'angolazione teologica, ma da quella del sapere scientifico), nonché attraverso nuovi contatti con altre culture, dalle missioni dei gesuiti in Cina, con le traduzioni di testi cinesi, alla invasione coloniale dell'India, soprattutto da parte degli inglesi, con le traduzioni di testi indiani. Tutto ciò avrebbe imposto la necessità di guardare alla filosofia greca anche attraverso comparazioni non più solo con l'Egitto e il mondo mesopotamico. Su questa lunga vicenda mi permetto di rinviare al mio libro *Filosofia greca e identità dell'Occidente. Le avventure di una tradizione*³.

³ G. Cambiano, *Filosofia greca e identità dell'Occidente. Le avventure di una tradizione*, Il Mulino, Bologna 2022.

Mare che divide, mare che unisce. L'esempio di Cipro

MARIO GALLINA*

Su una carta del mondo il Mediterraneo non è che una sottile fenditura situata tra l'Europa meridionale, l'Africa settentrionale e l'Asia occidentale; un modesto spazio liquido che a Ovest comunica con l'Oceano Atlantico attraverso lo stretto di Gibilterra, e a Sud-Est si apre all'Oceano Indiano tramite il Mar Rosso, cui è collegato dal canale artificiale di Suez. Per chi ai nostri giorni lo sorvoli in aereo o lo solchi a bordo di una lussuosa nave da crociera, appare come un mare piccolo, quasi una sorta di grande lago. Ma, come scriveva alla metà del secolo scorso Fernand Braudel, è questa una visione da cui occorre «liberarsi ad ogni costo» per restituire al «Mediterraneo storico le sue dimensioni autentiche», in modo da «vederlo con gli occhi di un uomo del passato: come un limite, una barriera che si estende fino all'orizzonte, come un'immensità ossessiva, onnipresente, enigmatica»¹.

Per l'antico metro delle imbarcazioni a vela, sempre alla mercé del capriccio dei venti e delle mutevoli condizioni climatiche, il Mediterraneo era un mare sconfinato. Una distesa d'acqua che, prima di costituire un legame tra gli abitanti delle sue sponde, rappresentò per molto tempo uno sbarramento, un valico difficilmente oltrepassabile. Se l'uomo su brevi distanze superò in tempi relativamente rapidi l'ostacolo del mare, lo fece però in modo sporadico. Come fonte di scambi a distanza, quella distesa marina rimase a lungo inutilizzata; per molto tempo la navigazione si mantenne prudente, limitandosi a collegare luoghi vicini tra loro, tanto che la meta da raggiungere era spesso visibile sin dalla partenza. Anche perché non sempre il Mediterraneo è un mare tranquillo: se nella bella stagione la navigazione è sovente facile, la brutta è caratterizzata dal costante imperversare delle tempeste.

* Accademia delle Scienze di Torino; mariogall2004@libero.it.

¹ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia* (ed. orig. Paris 1949), trad. it., Bompiani, Milano 1992, p. 31.

A fronte di ciò, si comprende meglio l'ambigua nozione d'insularità che contraddistingue l'universo mentale dei bizantini ai cui occhi l'isola non è solo un'entità geografica, segnata dall'antinomia fra spazio di segregazione e luogo di approdo o di transito, ma è anche, per antonomasia, simbolo di distacco reale o spirituale, è rifugio dell'anima. D'altronde l'opposizione tra l'isola e il continente è ampiamente diffusa nel linguaggio corrente, così come in quello ufficiale. Prova ne sia Eustazio vescovo di Tessalonica che, in un'orazione indirizzata nel 1175 all'imperatore Manuele Comneno, evidenzia bene tale dualismo laddove afferma: «il nostro imperatore è, dopo Dio, signore della terra insulare e della terra intera»².

E invero la nozione dell'isola come di una terra separata, completamente segregata dal mare, è assai radicata nell'immaginario bizantino. Pur riconoscendo che il mare costituisce un elemento ineluttabile nel rapporto tra mondo insulare e terra ferma, il vescovo greco Michele Coniata, esiliato a Ceo dopo la conquista latina di Costantinopoli nel 1204, non si limita a citare le laboriose e sofferte relazioni degli isolani con il continente, ma menziona anche la difficoltà dei rapporti con le altre isole, perché mare e vento sono due componenti indissociabili del mondo insulare³. Sicché Michele, ricorrendo a una metafora normalmente usata per indicare un luogo di reclusione e d'esilio⁴, non esita ad affermare che la distesa marina, sorta di oltretomba liquido, è «l'abisso dell'Ade»⁵, anche perché non di rado è spazzata da venti impetuosi che, lungi dall'agevolare la navigazione, spesso la ostacolano, impedendo talora alle navi non solo di approdare in un'isola ma persino di uscirne.

Ne è testimonianza la tragica esperienza di un gruppo di pellegrini di Siria-Palestina che nel 1111, mentre si apprestavano a ritornare in patria, decisero di fare uno scalo a Cipro. Stando al racconto di Alberto di Aquisgrana,

Il giorno di San Martino essi gettarono dunque l'ancora nel fondo delle acque. Ma ben presto un vento di una violenza inaudita, quale da tempo non era stata vista, si levò sul mare agitandolo in modo orribile; squassò le navi spezzando con il proprio impeto tutti i cavi degli ormeggi; sollevò le ancore dai fondali e suscitò una tempesta di tali proporzioni che le navi,

² W. Regel, *Fontes rerum byzantinorum*, I, Petropoli 1892, pp. 37-38.

³ Michaelis Chioniatae *Epistulae*, rec. F. Kolovou, Berolini et Novi Eboraci 2001 (CFHB, XLI), p. 159.

⁴ G. Strano, *Cipro nelle fonti storiche e letterarie bizantine (XI-XII sec.)*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., 55, 2018, p. 203.

⁵ Michaelis Chioniatae *Epistulae*, cit., p. 118.

senza guida né pilota, sbatterono le une con le altre, sicché infine questa schiera di cristiani fu miseramente seppellita nelle acque, al pari di tutti gli effetti di cui la flotta era carica⁶.

Non diversamente, Yahya al-Antaki, storico musulmano nato attorno al 980, ricorda come una flotta appena allestita dal califfato egiziano in vista di un attacco all'impero bizantino, fosse rimasta gravemente danneggiata ancora prima di uscire dal porto «e tutti coloro che vi si trovavano a bordo andarono incontro alla morte»⁷.

Come gli abitanti del continente sono restii a partire alla volta di un'isola, così gli isolani sono riluttanti a distaccarsi dalle loro terre, gli uni e gli altri egualmente timorosi dell'immensità del mare e delle tempeste che improvvisamente lo agitano. D'altronde nella coscienza medievale le nozioni di isola e di isolamento appaiono strettamente legate tra loro. Basta leggere Costantino Manasse, autore nel secolo XII di una *Cronaca universale*, per convincersene. Questi, costretto per un certo periodo a soggiornare a Cipro, vi si sente come imprigionato. L'isola, egli afferma, è la peggior reclusione possibile, una prigione di pietra, una sorta di Ade da cui non si può fuggire, ché, se mai venisse il desiderio di navigare, questo cozzerebbe con i venti e le mareggiate⁸.

Le stesse considerazioni, le medesime paure, valgono per gli isolani: più che costituire un legame, una relazione, il mare rappresenta una barriera. Da questo sentire deriva la visione dell'isola come di un mondo totale, a sé stante, microcosmo geografico e al contempo microcosmo umano. Non a caso, all'inizio del secolo XII, Nicola Muzalone, nominato arcivescovo di Cipro, scrive: «Ho visto l'isola, vale a dire un mondo, non una parte del mondo»⁹.

Per quanto forte sia l'isolamento creato dal mare, esso non è però tale da mettere Cipro – così come le altre isole del Mediterraneo orientale – al riparo dalle flotte anti bizantine che a partire dal sec. VII iniziano a solcare con continuità quel mare, che, diversamente da quanto comunemente affermato,

⁶ Albert d'Aix, *Histoire des Croisades*, in *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France*, a cura di M. Guizot, Paris 1824, vol. II, pp. 194-195.

⁷ Yahya al-Antaki, *Cronache dell'Egitto Fatimide e dell'Impero Bizantino (937-1033)*, a cura di B. Pirone, Jaca Book, Milano 1998, p. 98.

⁸ K. Horna, *Das Hodoiporikon des Konstantins Manasses*, in «Byzantinische Zeitschrift», 13, 1904, pp. 346. Sulle circostanze che condussero Manasse a Cipro e sul suo soggiorno in un territorio privo degli agi che la capitale poteva offrire, cfr. G. Strano, *Cipro nelle fonti storiche* cit., pp. 196-199.

⁹ Nicola Muzalone, *Carme apologetico*, introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di G. Strano, Bonanno, Acireale-Roma 2012, v. 267, p. 96.

non fu mai un «lago bizantino», né mai conobbe una pace durevole. Nel caso di un'incursione nemica, gli isolani, a differenza degli abitanti del continente, non hanno che limitate possibilità di arretrare, di ripiegare verso luoghi sicuri. Sicché, a meno che non si tratti di limitate razzie, la fuga per mare resta la sola possibilità, ma una possibilità disperata che spesso preclude ogni possibilità di ritorno¹⁰.

A partire dall'espansione del califfato islamico nel secolo VII, con la successiva affermazione della talassocrazia araba, il Mediterraneo si presenta inoltre come una sorta di «mare frontiera» contrassegnato, oltre che da catastrofi naturali quali l'eruzione vulcanica di Tera o le scosse sismiche registrate a Mitilene e a Creta¹¹, dalle devastazioni arrecate dalle incursioni delle flotte musulmane che interessarono l'intero mondo egeo, coinvolgendo anche Cipro dove peraltro ebbero esiti sorprendenti. Qui, infatti, dopo un periodo di distruzioni sistematiche da parte degli arabi, nel 688 Giustiniano II e Abd-al-Malik raggiunsero un accordo senza precedenti in virtù del quale i ciprioti si impegnavano a restare neutrali tra le due parti belligeranti, a versare metà dell'imposta all'imperatore e metà al califfo, ad avere i loro propri rappresentanti e a vivere, con ogni probabilità, in due parti distinte dell'isola: la comunità musulmana a Ovest, quella bizantina a Est¹², come ancora rimarcava nel secolo X il geografo arabo Ibn Hawqal a detta del quale Cipro, «in seguito a un'intesa fra i suoi abitanti, era divisa in due parti: per metà apparteneva ai Rum e per metà ai musulmani»¹³.

Nonostante sul continente la guerra tra le due potenze continuasse senza interruzioni, a Cipro si realizzò fra autorità cristiane e islamiche una sorta di sovranità condivisa, che prevedeva di fatto la smilitarizzazione dell'isola dato che nessuna flotta vi avrebbe più potuto stazionare¹⁴. Tale coabitazione pacifica, sebbene interrotta con una certa frequenza per la saltuaria violazione

¹⁰ E. Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin, VIII^e-XII^e siècles*, Éditions de la Sorbonne, Paris 1988, vol. I, p. 63.

¹¹ Theophanis *Chronographia*, rec. C. De Boor, Lipsiae 1883, I, p. 404.

¹² D.M. Metcalf, *Byzantine Cyprus 491-1191*, Cyprus Research Centre, Nicosia 2009, pp. 395-422; ma cfr. anche V. Prigent, *Chypre entre Islam et Byzance*, in *Chypre entre Byzance et l'Occident*, a cura di J. Durand, D. Giovannoni, Somogy éditions, Paris 2012, pp. 79-87, che respinge la teoria di una precoce e rigorosa divisione dell'isola fra le due comunità.

¹³ Ibn Hawqal, *Liber imaginis terrae*, a cura di J.H. Kramers, Lugduni Batavorum 1938, p. 204.

¹⁴ C.P. Kirris, *The Nature of Arab-Byzantine Relations in Cyprus from the Middle of the 7th to the Middle of the 10th Century A.D.*, in «Graeco-Arabica», 3, 1984, pp. 149-175, che, con una definizione divenuta classica nella storiografia anglosassone, descrive tale coabitazione come un «regime of condominium and/or neutrality» (p. 154).

da parte greca della neutralità prevista dagli accordi¹⁵, era destinata a durare per quasi tre secoli, sino a che nel 963/964 l'isola non fu ricondotta sotto il governo costantinopolitano dal futuro imperatore Niceforo II Focas, che pochi anni prima nel 961 aveva già riconquistato Creta¹⁶. Un successo che anche in Occidente rafforzò la sua fama di *pallida Saracenorum mors*¹⁷ e che in patria fu celebrato, tra gli altri, da Teodosio Diacono il cui poemetto sulla *Presa di Creta* si concludeva con una minacciosa intimidazione agli arabi di Tarso e della frontiera orientale perché stessero bene in guardia¹⁸.

A seguito della talassocrazia araba il mondo insulare greco si ripiegò ulteriormente su se stesso, accentuando un isolamento che da geografico divenne anche culturale. Non a caso la comunità ortodossa di Cipro, ormai parzialmente avulsa dalla storia dell'impero bizantino – e tuttavia con la possibilità di mantenere la propria identità grazie agli accordi del 688 – continuò a essere senza esitazioni iconodula, anche quando nel resto dell'impero si affermò, sia pure provvisoriamente, la dottrina iconoclasta. Del pari, staccata da Costantinopoli, Cipro non fu in grado, al tempo della rinascita dell'umanesimo bizantino del secolo X, di ricostituire il patrimonio della propria importante biblioteca che nel corso del secolo IX era caduta in mano araba¹⁹. Sicché, al di là del diffuso luogo comune circa la povertà intellettuale delle aree periferiche rispetto alla capitale – che con i suoi lussi reali o pretesi, la sua cultura urbana, il suo passato costantemente presente, non smise di affascinare in modo perentorio gli

¹⁵ Theophanis *Chronographia*, cit., I, p. 417, 482; particolarmente dura fu la spedizione del califfo Harun al-Rashid che nell'806 «inviò una flotta a Cipro, vi distrusse le chiese, deportò i ciprioti e, causando molte devastazioni, violò la tregua». Va da sé che a detta delle fonti arabe si trattò invece di una rappresaglia per le violazioni commesse dai Ciprioti: R.J. Jenkins, *Cyprus between Byzantium and Islam, A.D. 688-965*, in *Studies presented to D.M. Robinson*, Washington University Press, Washington 1953, p. 1013. Cfr. anche Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, a cura di R.J. Jenkins, L.G. Westerink, Washington DC 1973 (CFHB, VI), n. 1, pp. 4-10, su cui cfr. E. Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin*, cit., II, p. 565.

¹⁶ E. Malamut, *Chypre nouvelle province byzantine (965-1191)*, in *Chypre entre Byzance et l'Occident*, cit., pp. 96-102; F.A. Farellò, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta*, in «Medioevo greco. Rivista di Storia e filologia bizantina», 1, 2001, pp. 139-160.

¹⁷ *Relatio de legatione constantinopolitana*, in Liudprandi Episcopi Cremonensis *Opera*, a cura di J. Becker, Hannover-Leipzig 1915 (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*), X, p. 181, 15-16.

¹⁸ Theodosii Diaconi *De Creta capta*, a cura di U. Criscuolo, Teubner, Leipzig 1979, p. 39, vv. 1036-1039.

¹⁹ E. Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin*, cit., II, p. 616.

intellettuali bizantini, ivi compresi gli alti dignitari ecclesiastici²⁰ - le parole di Costantino Manasse circa l'impossibilità di godere a Cipro delle gioie intellettuali proprie di Costantinopoli²¹ riflettevano probabilmente, sia pure in modo retorico e convenzionale, una realtà di fatto.

Non vi è dubbio che nella seconda metà del secolo X, in seguito alla riconquista di Creta e di Cipro che permise ai bizantini di istituire una sorta di cordone di sicurezza per tutto l'arcipelago egeo, così come per le coste greche e microasiatiche, i rapporti di forza tra l'impero e il califfato mutarono a favore di Bisanzio, nuovamente in grado di assicurarsi il controllo, essenziale per una grande potenza, delle grandi vie marittime. Nondimeno le isole continuarono a essere un mondo caratterizzato da una situazione geografica eccezionale: un mondo chiuso, che il mare separava e allontanava dal resto dell'impero, tanto più che all'isolamento geografico e culturale seguiva inevitabilmente quello amministrativo. Non a caso le tendenze di reggimento autonomo che agitarono l'impero bizantino trovarono in quelle isole il loro terreno prediletto. Non è questa la sede in cui ripercorrere l'evolversi di queste tendenze separatiste; sarà qui sufficiente ricordare che alla fine del secolo XII Cipro, ormai definitivamente staccatasi dal governo di Costantinopoli e assorbita a seguito delle crociate nell'orbita latina, diede vita a una storia propria.

Una storia in cui il concetto d'insularità assume ora toni diversi e più complessi. Persiste, è vero, l'isolamento creato dal mare, che separa l'isola dal resto del mondo; tuttavia il sempre crescente flusso di mercanti latini verso l'impero bizantino provoca una rapida integrazione delle realtà insulari in una rete, sino ad allora sconosciuta, di vie marittime e commerciali, con la conseguenza che, a partire da questo momento, soprattutto le isole maggiori partecipano in modo attivo e diretto alla storia del Mediterraneo orientale e al suo pieno sviluppo. Sicché ben si adatta alla realtà cipriota dei secoli XIII e XIV quanto osservato da Fernand Braudel a proposito delle isole del Mediterraneo nel sec. XVI:

Vita precaria, angusta, minacciata: tale è la vita delle isole. La loro vita intima se si vuole. Ma la loro vita esterna, la parte che esse rappresentano sul proscenio della storia, è di un'ampiezza che non ci si aspetterebbe

²⁰ A questo proposito mi permetto di rinviare a M. Gallina, *Centre et périphérie: identité et différences (XI^e-XIII^e siècles)*, in *Byzantina-Metabyzantina. Actes de la 6^e Séance plénière du XX^e Congrès international des Études byzantines (Paris 2001)*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes. École des hautes études en sciences sociales, Paris 2003, pp. 69-70.

²¹ G. Strano, *Cipro nelle fonti storiche*, cit., pp. 198-199.

da mondi così miseri. La grande storia, infatti, mette sovente capo alle isole. Sarebbe più giusto dire che se ne serve²².

Il mare cessa di dividere e inizia a unire. Si pensi solo al ruolo svolto da Cipro nella diffusione della canna da zucchero che, originaria della costa del Bengala, passò nel secolo X dall'India in Egitto acclimatandovisi rapidamente, per giungere quindi in Siria e a Cipro. Nell'isola lo zucchero – già fabbricato in modo esperto e destinato a trasformarsi da rimedio medicinale a prelibata ghiottoneria – conobbe una rapida fortuna²³, che contribuì a diffonderne ulteriormente la coltura in Sicilia, dove invero era già stato trasportato dagli arabi. Trapianti di colture certo, ma anche prestiti culturali. Fu la corte sontuosa dei Lusignano – che entrati in possesso di Cipro a seguito degli sviluppi della terza crociata elevarono il governo cipriota a dignità di regno²⁴ – a diffondere in Occidente nel secolo XV la moda delle scarpe alla polacca e dei cappelli a cono, venuta dall'antica e lontana dinastia cinese dei T'ang (618-907), e affermata alla corte francese di Carlo VI (1380-1422)²⁵.

Decisiva per lo sviluppo di Cipro fu nel 1291 la caduta in mano musulmana di Acri, la cui perdita – nelle parole di Petrarca «sumum et inexpressibile dedecus ac turpissima cicatrix Christianorum regum»²⁶ – determinò la fine dei domini cristiani d'*Outremer*, di cui la città rappresentava il centro economico più importante; ma al contempo segnò la fortuna di Cipro che si configurò sempre più come un centro decisivo per le relazioni tra Oriente e Occidente. Sia per chi, al pari di Fidenzio da Padova, pensava all'isola come all'indispensabile retroterra per una flotta capace di attuare un blocco navale e un embargo sull'Egitto²⁷, sia, più realisticamente, per quei mercanti latini che la

²² F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it., Einaudi, Torino 1986, vol. I, p. 151.

²³ L. De Mas-Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, Paris 1855, vol. III, pp. 88-90, valutava la produzione dell'isola alla fine del Quattrocento in 2000 quintali veneziani, pari a cento tonnellate odierne.

²⁴ G. Hill, *A History of Cyprus*, University Press, Cambridge 1948, II, pp. 31-38.

²⁵ G.I. Brătianu, *Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris 1938, pp. 269 ss.

²⁶ F. Petrarca, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di F. Lo Monaco, P. Lubrina, Bergamo 1990, pp. 52-53.

²⁷ Fidentius de Padua, *Liber recuperationis Terrae Sanctae*, in G. Golubovich *Biblioteca bibbliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 2 voll., Quaracchi 1906, vol. II, pp. 47, 49. Sull'embargo economico all'Egitto da parte del papato all'indomani della presa di Acri, cfr. J. Paviot, *Projets de Croisade (v. 1290-v. 1330)*, Paillart, Paris 2008, pp. 138-143.

consideravano una tappa imprescindibile sulle rotte verso i principali empori del Vicino Oriente²⁸.

Non più ostacolo, o non soltanto ostacolo, il mare costituisce ormai un legame, una superficie di trasporto, non perfetta certo, ma essenziale per le economie dei centri urbani che vi si affacciano. I viaggi in mare si moltiplicano, rendendo frequente l'adozione di rotte a maggiore o minore distanza dalle coste. Da fattore di isolamento il Mediterraneo si è trasformato in una filigrana di vie marittime e terrestri organicamente collegate e integrate tra loro, in grado di dilatare in modo fino ad allora impensabile la vita economica e di avvolgere e catturare nella spirale di un commercio trasmarino a vasto raggio il commercio dell'intero Levante. Le città italiane allargarono progressivamente le proprie relazioni e penetrarono nell'enorme e poco protetto mercato di Bisanzio alla ricerca delle materie prime indispensabili e delle sue prestigiose e lussuose mercanzie: spezie (soprattutto pepe e zenzero) e piante aromatiche; zucchero di canna, in pani o più spesso polverizzato in minuscoli cristalli, proveniente dalle piantagioni di Cipro; uve passe e vini ricchi di alcol provenienti dalle isole greche; materie prime come il cotone e la seta o l'allume, necessario al fissaggio dei colori sulle stoffe e indispensabile per la nascente industria tessile, prodotto nell'Egeo e nell'Asia Minore. Nello stesso tempo il Levante offriva un ampio mercato ai prodotti occidentali, ai tessuti soprattutto²⁹, svolgendo un'essenziale funzione di stimolo nella ricerca e nell'integrazione di nuovi mercati e di nuove tecniche di produzione e di scambio.

Paradigmatico è il caso di Venezia che con la sua sessantina di isole e isolotti è un universo strano, un rifugio sicuro, ma scomodo: niente acqua dolce, nessuna risorsa alimentare, solo sale, troppo sale. Si diceva del veneziano: «Non arat, non seminat, non vendemiāt». Non a caso il doge Giovanni Soranzo, descrivendo nel 1327 la sua città, affermava senza esitazioni che «in mari constituta caret totaliter vineis atque campis»³⁰. Venezia è, per così dire, una città allo stato puro, spoglia di tutto quanto non è squisitamente urbano, condannata per la sua sussistenza a chiedere tutto allo scambio: il grano o il miglio, la segala, il bestiame, i formaggi, i legumi, il vino, l'olio, il legname,

²⁸ P. Edbury, *The Crusading Policy of King Peter I of Cyprus*, in *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, a cura di P.H. Holt, Aris and Phillips, Warminster 1977, p. 96: dopo la caduta di Acri, Cipro «had enjoyed immense prosperity based largely upon its role as the chief *entrepôt* for the spice trade».

²⁹ E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, University Press, Princeton 1983, p. 40.

³⁰ *Diplomatarium Veneto-levantinum (sive acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantis illustrantia a.1351-1454)*, a cura di G.M. Thomas, Venetiis 1889, pp. 208-209.

la pietra, persino l'acqua potabile. Una città condannata a navigare, il cui arsenale rappresenta un'enorme concentrazione di potenza, un formidabile mezzo di comando, uno «spettacolo grandioso di attività industriale»³¹ che con la sua febbrile operosità si apparenta sempre più a quello descritto da Dante nel canto XXI dell'*Inferno* (vv. 7-15) quando paragona il tumultuoso movimento della quinta bolgia alla straordinaria attività del cantiere marciano:

Quale nell'arzanà de' Viniziani
bolle l'inverno la tenace pece
a rimpalmare i legni lor non sani
ché navicar non ponno; in quella vece
chi fa suo legno novo e chi ristoppa
le coste a quel che più viaggi fece;
chi ribatte da proda e chi da poppa;
altri fa remi e altri volge sarte;
chi terzaruolo e artimon rintoppa.

Sistema unitario in cui si integrano acqua e terra, marinai e contadini, oliveti e vigne, battelli a remi e navigli tondi dei mercanti, il Mediterraneo, per quanto vasto, nel corso del secolo XIII si appresta dunque a divenire, o è già diventato, un mare interno; un insieme di rotte marittime; uno spazio che, anziché separare come un tempo, ora unisce; «un sistema funzionale e dinamico che trasforma il processo storico delle genti che vi erano coinvolte»³². E ciò grazie anche alla rivoluzione nautica che tra il secolo XIII e il XIV vide un rapido progresso negli strumenti di bordo e nella progettazione degli scafi delle navi: nei cantieri molte nuove cose infatti si muovono nel corso del Trecento. Compare e si afferma un diverso tipo di nave tonda: la cocca. Sospinta dalla grossa vela quadrata, che ben si adatta a ogni tipo di vento, e priva di remi, la cocca diventa indispensabile nel trasporto di merci voluminose ma a valore specifico ridotto, quando la velocità ha scarsa importanza rispetto alla capacità di carico. Nel suo ampio scafo di 40 metri di lunghezza per 5 di larghezza si possono stivare sino a due o trecento tonnellate di merci: grano, vino e legname soprattutto³³. Anche i trasporti su galera

³¹ F.C. Lane, *Storia di Venezia*, Einaudi, Torino 1978, p. 193.

³² L. De Rosa, *Prefazione*, in *Le genti del mare Mediterraneo*, a cura di R. Ragosta (Atti del XVIII Colloquio internazionale di storia marittima), Pironti, Napoli 1981, p. X.

³³ F.C. Lane, *Progresso tecnologico e produttività economica nei trasporti marittimi tra la fine del medioevo e l'inizio dell'evo moderno*, in Id., *Le navi di Venezia*, Einaudi, Torino 1983, pp. 212-214; Id., *Le navi raffigurate nello Zibaldone*, in *Zibaldone da Canal, manoscritto mer-*

migliorano, specie quando le biremi di origine bizantina si convertono in triremi e accanto alle galere sottili, destinate principalmente al combattimento, ne compaiono di più larghe e pesanti, adatte tanto alla guerra quanto al commercio³⁴. Intorno al 1320 la cosiddetta galera grossa, grazie all'abilità dei maestri d'ascia veneziani, riesce a trasportare sino a 150 tonnellate senza perdere in velocità e sicurezza³⁵.

Altrettanto importanti, se non di più, sono i miglioramenti apportati al timone delle navi e il diffondersi della bussola da marina. Questa, garantendo grazie a un sistema di perni orizzontalità e sensibilità all'ago magnetico inserito in una scatola protettiva, assicura allo strumento una maggiore precisione, tale da permettere il calcolo di direzioni approssimative e di conseguenza la navigazione anche a cielo coperto³⁶. Tali innovazioni permisero di vincere la ritrosia ad avventurarsi nel mare più aperto e a superare almeno in parte l'ostacolo della brutta stagione, sebbene il ricovero invernale rimanesse ancora per lungo tempo la regola. Tutto ciò, accresceva i tempi in cui era possibile navigare e il giro degli affari, sicché sempre più chi era in grado di controllare le rotte marittime attraverso le quali si svolgeva la vita mercantile era anche il vero padrone delle ricchezze.

In generale le vie marittime percorse dalle grandi crociate erano dirette e i loro scali si riducevano perlopiù alle tre grandi isole di Creta, Rodi e Cipro. Più articolate per contro erano le vie dei pellegrinaggi, e in misura ancora maggiore quelle mercantili che di fatto costituivano la base del traffico nel Mediterraneo orientale e prevedevano un numero variabile di tappe a seconda dei contratti stipulati dagli armatori con i capitani delle navi. In ogni caso, situata al pari di Creta all'interno delle più importanti rotte mediterranee, Cipro rappresentava una necessaria stazione di transito per la navigazione d'altura, oltre a costituire di per sé un polo d'attrazione. Già nel 1066 si ha menzione di un mercante ebreo del Magreb che, trafficando tra l'Egitto e il Mediterraneo orientale, fa scalo a Cipro per acquistare una partita di seta³⁷; tuttavia è solo con l'arrivo dei mercanti italiani che l'isola diventa un autentico centro commerciale. Sino al secolo XII infatti l'economia cipriota, malgrado tutto, era

cantile del secolo XIV, a cura di A. Stussi, Comitato per la Pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, Venezia 1967, pp. LXI-LXVII.

³⁴ F.C. Lane, *Dalle biremi alle triremi*, in Id., *Le navi di Venezia* cit., pp. 45-48.

³⁵ Id., *Progresso tecnologico*, cit., pp. 217-218.

³⁶ Id., *Il significato economico dell'invenzione della bussola*, cit., pp. 228-232.

³⁷ S.D. Goiten, *Letters of Medieval Jewish Traders*, University Press, Princeton 1973, pp. 45, 47.

ancora un'economia di sussistenza, come è ben comprovato dalla testimonianza di un mercante arabo secondo cui all'avvicinarsi di una nave straniera

le genti dell'isola salgono a bordo per vendere a chi si trova sul battello pane, carne, olio e tutti viveri di cui possono disporre. Il loro pane non è di puro frumento, ma è mescolato con l'orzo e il suo colore vira allo scuro³⁸.

Senza dubbio una parte di ciò che producevano i contadini dell'isola era commercializzato, ma il guadagno ricavatone serviva prima di tutto a pagare le imposte, e in secondo luogo agli investimenti necessari per le semine successive.

Per contro tutto muta nei secoli seguenti, allorché Cipro, ereditando molte delle funzioni prima svolte da Aciri³⁹, riveste un ruolo decisivo nel commercio con il Levante musulmano. Situata all'incrocio di diversi assi marittimi, l'isola, che si configura ben presto come fondamentale punto di ridistribuzione commerciale, diviene uno scalo fisso sia per le navi genovesi, che partendo dalla città di Pafos si dirigono in Siria e Palestina, sia più in generale per i traffici indirizzati verso il centro portuale di Laiazzo, dove sbocca la grande arteria commerciale che collega il Golfo Persico con il Mediterraneo⁴⁰, e la cui importanza non sfugge né all'attenzione dei mercanti né a quella dei viaggiatori. Ben lo testimonia Marco Polo quando scrive:

Ancora sappiate che sopra il mare è una villa ch'è nome Laias, la quale è di grande mercatantia; e quivi si sposa tutte le spezierie che vengono di là entro, e li mercatanti di Vinegia e di Genova e d'ogni parti quindi le levano, e li drappi di là e tutte altre care cose: E tutti li mercatanti che voglio andare infra terra, prende via da questa villa⁴¹.

Anche le galere da mercato che, organizzate in *mude* minuziosamente disciplinate e controllate con severità dalle autorità veneziane che ne impongono rotta e tempi di navigazione, partono dalla Serenissima per dirigersi in

³⁸ Ibn Jobair, *Voyages*, traduits et annotés par M. Gauthier-Demombynes, P. Geuthner, Paris 1949, p. 372.

³⁹ D. Jacoby, *Nuovi e mutevoli orizzonti: verso e oltre l'Oriente mediterraneo*, in *Storia d'Europa*, vol. III, *Il Medioevo secoli V-XV*, a cura di G. Ortalli, Einaudi, Torino 1994, pp. 1161.

⁴⁰ E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, cit., pp. 55 ss.

⁴¹ Marco Polo, *Il Milione. Versione toscana del Trecento*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, indice ragionato di G.R. Cardona, Adelphi, Milano 1975, p. 27.

Siria e Palestina prevedono, dopo gli scali a Corfù, Creta e Rodi, la tappa di Cipro⁴². A partire dal 1306 Venezia organizza con grande regolarità un convoglio annuale composto da otto a nove galee, con una punta massima di tredici nel 1330, che alla fine dell'estate parte da San Marco per raggiungere Cipro e poi la Piccola Armenia prima di tornare al porto di partenza per Natale. Tra il 1301 e il 1339 la durata della sosta a Cipro passa da 5 a 16 giorni, ciò che comprova l'interesse che questo mercato rappresenta per gli uomini d'affari della repubblica lagunare⁴³.

Successo immenso, la conquista dell'alto mare fonda senza dubbio uno straordinario sistema di collegamenti; nulla tuttavia muta nei tempi della navigazione che permangono lenti e, malgrado le innovazioni tecniche, restano soggetti a molteplici e spesso imponderabili variabili, come testimoniano concordemente i diari di pellegrinaggio⁴⁴ e la stessa novellistica. Si pensi, per citare solo uno dei numerosi esempi possibili, alla prima novella della quinta giornata del *Decameron* il cui protagonista Cimone originario di Cipro, dopo aver rapito l'amata Efigenia promessa sposa a un nobiluomo di Rodi, fa rotta verso Creta, senza tuttavia riuscire a raggiungerla poiché

All'improvviso sorse una violentissima tempesta, il cielo si riempì di nuvole e un vento pestilenziale si scatenò sul mare. La nave non si poteva più governare. Tutti ebbero paura di morire [...]. Non sapendo dove andassero, i marinai furono spinti con la nave in una piccola insenatura, dove erano giunti poco prima anche i rodiani, lasciati liberi da Cimone. Appena spuntò l'alba, si accorsero che erano approdati vicino ai loro nemici. Cercarono invano di allontanarsi, ma il vento fortissimo glielo impedì e li spinse a terra⁴⁵.

Più concretamente, l'ebreo navarrese Beniamino di Tudela, autore di un *Itinerario* in cui descrive il viaggio da lui compiuto nella seconda metà del sec. XII da Navarra a Bagdad, e il geografo arabo Idrisi, che di poco lo precede, danno un'idea abbastanza precisa del tempo impiegato per navigare da

⁴² A. Tenenti, *Le film d'un grand système de navigation: les galères marchandes vénitiennes*, in «Annales ESC», XVI, 1961, pp. 83-86 e carta f.t.

⁴³ F. Lane, *Le galere di mercato, 1300-1334: esercizio privato e di comune*, in Id., *Le navi di Venezia*, cit., pp. 56-58; D. Stöckly, *Le système de l'«incanto» des galées du marché à Venise fin du XIII^e-milieu du XIV^e siècle*, Brill, Leiden 1995, *passim*.

⁴⁴ F. Cardini, *Missionari, ambasciatori e mercanti fra Duecento e Trecento*, in Id., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 62 ss.

⁴⁵ G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Einaudi, Torino 1992, V, 1, pp. 601-603.

un'isola all'altra o da un'isola al continente attraverso il Mediterraneo orientale. Secondo Beniamino di Tudela occorre venti giorni per andare da Costantinopoli a Cipro. Lasciando la Propontide, ovvero il mar di Marmara, occorre due giorni per raggiungere l'isola di Mitilene, poi tre giorni da Mitilene a Chio, quindi due giorni per arrivare a Samo e tre giorni ancora per approdare a Rodi. Da Rodi a Cipro erano necessari secondo Beniamino quattro giorni⁴⁶, mentre a detta di Idrisi ne bastavano tre⁴⁷. Per andare da Creta a Cipro occorre in genere quattro giorni se la navigazione era diretta; ma sei giorni – dal 29 febbraio 1300 al 6 marzo – era il tempo previsto in un contratto di nolo per un viaggio tra Candia e Limassol nell'isola di Cipro⁴⁸. Se invece si faceva una deviazione su Rodi allora occorre quattro giorni per giungere a quest'isola e tre o quattro per arrivare da Rodi a Cipro. Peraltro la durata di queste traversate variava a seconda delle correnti, tanto che il tempo della navigazione mutava anche di molto se si andava da Cipro al continente o viceversa, e a seconda dei venti che, onnipresente nemico incombente su ogni viaggio, se contrari potevano implicare un periodo di tempo anche doppio. Un caso limite è testimoniato dal racconto di Ibn Giubair secondo cui per andare da Alessandria a Creta a causa dei venti sfavorevoli si impiegavano ben cinquanta giorni⁴⁹.

Malgrado la permanente lentezza dei trasporti, le vie del mare permettono di allargare oltre misura lo spazio mercantile; Cipro, che si colloca al centro del sistema di circolazione del Mediterraneo orientale più ampio dell'epoca, con il secolo XIV entra nel pieno delle sue attività e appare traboccante di traffici e di scambi che rappresentano ormai una componente irrinunciabile del sistema economico occidentale nel suo complesso⁵⁰. Ogni mercante sa che l'isola costituisce una tappa obbligata sulla via marittima dell'Oriente. Il racconto del passaggio a Cipro si inserisce sempre tra le tappe di Alessandria e Rodi o tra i porti della Siria e le isole egee: lo scalo nell'isola permette, soprattutto dopo il lungo viaggio di andata, di trovare cibi freschi e acqua di buona qualità. Una folla sempre più numerosa di mercanti, soprattutto italiani,

⁴⁶ Benjamin da Tudela, *Libro di viaggi*, a cura di L. Minervini, Sellerio, Palermo 1989, pp. 52-53.

⁴⁷ *La géographie d'Edrisi*, trad. par P.A. Jaubert, Paris 1840 (rist. Amsterdam 1975), pp. 126-130.

⁴⁸ *Pietro Pizolo, notaio in Candia (1300)*, a cura di S. Carbone, Comitato per la Pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, Venezia 1978, n. 129, p. 63.

⁴⁹ Ibn Jobair, *Voyages*, cit., p. 372.

⁵⁰ E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, cit., pp. 3-17.

ma anche catalani e marsigliesi, si ritrova, attiva e intraprendente, nelle sue principali piazze, vero punto d'incontro tra mercanti europei e commercianti musulmani provenienti dalla Siria e dall'Iraq.

La città di Famagosta è il centro che più di ogni altro attira uomini d'affari di ogni nazionalità. La sua posizione è ideale, situata com'è sulla costa orientale, vicina ai porti della Siria e di fronte a Laiazzo, da cui è divisa solo da uno stretto braccio di mare. Non è passata che una decina di anni dalla caduta di Acri e già i più importanti centri mercantili dell'Occidente latino – Venezia, Genova, Pisa, Barcellona – vi hanno impiantato importanti basi commerciali. Gli atti notarili mostrano come Cipro fosse divenuta un grande centro per la distribuzione di beni orientali e quanto intenso fosse il traffico con i porti della Siria⁵¹.

A Famagosta la grande casa fiorentina dei Bardi dispone di una nota filiale, il cui principale agente è negli anni 1324-1327, e poi ancora nel 1335, Francesco Balducci Pegolotti che, basandosi sulla sua vasta e personale esperienza, sui dati acquisiti in molti anni di vita nell'Oriente e sui contatti con mercanti di ogni regione, compone la sua opera più famosa, *La Pratica della mercatura*, fonte indispensabile di notizie preziose e di prima mano, che conferma l'importanza di Famagosta come centro di smistamento del traffico tra Occidente e Levante musulmano⁵². Punto avanzato dell'Occidente, Famagosta è, per riprendere le parole di Pegolotti,

quella terra dell'isola di Cipri ove più riparano i mercatanti a comperare e vendere le mercatantie, ed è alla marina ed è buon porto di mare⁵³.

I beni che si commerciano a Cipro sono tra i più svariati, con una spiccata preferenza per le mercanzie pregiate che giungono nell'isola via mare dall'Egitto, dalla Piccola Armenia, da Rodi, da Damasco, da Beirut, da Negroponte e da Costantinopoli. Pegolotti fornisce una lunga lista degli articoli che i mercanti europei possono trovare a Famagosta: il pepe e le altre spezie, i coloranti pregiati quali l'indaco, gli smeraldi e le pietre preziose, la pece, il legno di aloe, l'allume, il cotone della Siria, i ricchi drappi di seta cremisi, damascati e broccati, le pellicce, il vino, erano affiancati dalle due merci prodotte in Cipro

⁵¹ *Ibidem*, pp. 39 ss., 80 ss.

⁵² L. Balletto, *Cipro nel «Manuale di mercatura» di Francesco Balducci Pegolotti*, in *Miscellanea di Studi storici*, II, Bozzi ed., Genova 1983, pp. 135-162.

⁵³ F. Balducci Pegolotti, *La pratica della mercatura*, a cura di A. Evans, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Mass. 1936, p. 77.

stessa: il sale e lo zucchero⁵⁴. Ricavato da alcuni bracci di mare chiusi entro le coste meridionali, il sale era reputato come il migliore al mondo ed era assai ricercato soprattutto a Venezia, il cui governo sin dalla fine del secolo XIII aveva fissato prezzi e norme precise per il suo trasporto nella città lagunare. Importanza forse ancora maggiore rivestivano la coltura e la lavorazione della canna da zucchero che sin dagli inizi della sua produzione mediterranea risulta un eccellente affare.

A questo proposito l'esempio di Venezia e dello zucchero di Cipro è chiaro, perché la sua produzione si presenta come un monopolio, invano contestato, a vantaggio della potente e ricca famiglia dei Corner che aveva ottenuto, libera da ogni aggravio fiscale, la concessione del casale Piskopi gestito dai fratelli Federico, Fantino e Marco. Il fiume Kouris scintillante d'acqua per muovere i mulini con cui spremere la canna, le grandi caldaie di rame per la raffinazione dello zucchero, le abitazioni per una manodopera prevalentemente servile: erano queste le forme materiali di una conduzione schiettamente capitalistica che sapeva unire all'attività dei grandi mercanti quella di proprietari e imprenditori di vere piantagioni coloniali⁵⁵, e che sfruttava al meglio i legami parentali con i Corner di Venezia e di Candia, che, a loro volta produttori di grano a Creta, fornivano di frumento i loro familiari di Cipro⁵⁶. Esempio straordinario per le dimensioni raggiunte, ma non isolato di un capitalismo commerciale che per incrementare il proprio giro d'affari doveva poter contare anche sull'appoggio dei familiari restati nella madre patria così da avere più facile accesso ai commerci internazionali e viceversa.

Il ruolo di Cipro nella navigazione del tardo Medioevo non scaturisce soltanto dalla sua posizione geografica, ma anche dalla sua importanza geopolitica. Cipro, avamposto e baluardo della cristianità, luogo d'accoglienza e rifugio per i profughi latini in fuga dalla Siria franca caduta in mano turca, in quanto tappa finale sulla via della Terrasanta a taluni appare come un anticipo del Paradiso, una terra prospera e ricca⁵⁷ dove scorrono il latte e il miele; ad altri, specie se provenienti dai paesi settentrionali dell'Europa, e dunque meno

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 77-82.

⁵⁵ G. Luzzatto, *Capitalismo coloniale nel Trecento*, in Id., *Studi di storia economica veneziana*, CEDAM, Padova, 1954, pp. 117-123.

⁵⁶ F. Thiriet, *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Romanie*, Mouton and Company, Paris-La Haye, 2 voll., 1966-1971, vol. I, n. 156, p. 121; n. 338, p. 162.

⁵⁷ Rodolfo di Caen, per esempio, chiama Cipro «opulentissima»: Radulphi Cadomensis *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, III, Paris 1866, c. 54.

abituati degli italiani al clima del Mediterraneo orientale, il caldo dell'isola appare invece opprimente, anche perché il calendario dei viaggi dei pellegrini impone uno scalo a Cipro nei mesi più torridi dell'estate, sicché, «già indeboliti dalle fatiche del pellegrinaggio in Palestina, essi non vedono più in Cipro un porto di salvezza ma l'ultima croce sulla via del ritorno»⁵⁸.

«Terra Christianorum ultima», ultima terra cristiana di fronte all'islam, come scrive Ludolph de Sudheim⁵⁹, viaggiatore tedesco della prima metà del sec XIV, Cipro, divenuta uno dei punti privilegiati dei continui flussi migratori e commerciali lungo le vie marittime, rappresenta ormai «la nuova frontiera dell'espansione politica latina nel Mediterraneo orientale»⁶⁰, lo scalo necessario sulla rotta verso la Siria e la Palestina. Dotata di un porto «satis pulchrum, reparatum a quolibet vento, in quo portu ante portam civitatis est de ligno quidam pons longus per iactum lapidis, prope quem pontem veniunt navilia, et per ipsum pontem mercantia portantur ad navilia»⁶¹, Famagosta, grazie alla complicità della geografia e della storia, ha cessato di essere una località insulare lontana e remota per divenire, proprio grazie al mare e alle costanti migrazioni verso il Mediterraneo orientale di uomini ivi sospinti dalle necessità del commercio e da una febbrile attività, una grande città autenticamente cosmopolita in fase di intensa urbanizzazione⁶².

Oltre al nucleo originario greco e all'elemento francese che ha accompagnato l'ascesa al potere dei Lusignano, a Famagosta coesistono infatti numerose comunità occidentali. Michel Balard, analizzando i nomi delle persone che compaiono negli atti rogati dal notaio genovese Lamberto di Sambuceto e dal suo collega Giovanni de Rocha, ha evidenziato come tra la fine del sec. XIII e

⁵⁸ M. Balard, *Mercanti-viaggiatori a Cipro nel Quattrocento*, in Id., *Les marchands italiens à Chypre*, Centre de recherche scientifique de Chypre, Nicosie 2007, p. 219.

⁵⁹ Ludolphus de Sudheim, *De itinere Terre Sancte*, a cura di G.A. Neumann, in «Archives de l'Orient latin», II, 1884, p. 335.

⁶⁰ D. Jacoby, *The rise of the new emporium in the Eastern Mediterranean*, in «Meletai kai Upomnēmata», I, 1984, p. 146.

⁶¹ *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394-1395)*, publiée par L. Legrand, in «Revue de l'Orient latin», III, 1895, p. 628. Sul porto naturale di Famagosta, assai ben protetto dalle mareggiate per la presenza di una scogliera parallela alla distanza di circa 500 metri dalla costa, e quindi ben difendibile anche se relativamente stretto e poco profondo, cfr. M. Balard, *Il sistema portuale genovese d'Oltremare (secc. XIII-XV)*, in *Il sistema portuale della Repubblica di Genova. Profili organizzativi e politica gestionale (secc. XII-XVIII)*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 28/1, 1988, p. 339.

⁶² E. Basso, *Strutture insediative ed espansione commerciale. La rete portuale genovese nel bacino del Mediterraneo*, CISIM, Cherasco 2011, pp. 99-100.

i primi anni del XIV, accanto ai membri delle grandi famiglie genovesi, siano presenti in Cipro mercanti di origine più modesta e soprattutto liguri provenienti dalla Riviera di Ponente e di Levante. La comunità veneziana appare altrettanto ben attestata; anche in questo caso accanto ai rappresentanti della grande aristocrazia lagunare (i Morosini, i Da Molin, i Michiel, i Corner, i Dandolo), compaiono artigiani, marinai, fattori degli uomini d'affari, oltre a membri della diaspora veneziana provenienti dalla Terrasanta, da Negroponte e soprattutto da Creta, isola con cui i rapporti sono frequenti e stretti. Non meno attivi sono i toscani, pisani in primo luogo, ma anche fiorentini, in specie agenti delle «super-companies»⁶³ dei Bardi, dei Peruzzi, degli Acciaiuoli, specializzate nelle operazioni a largo raggio che comportavano operazioni di cambio e di trasposto capitali, di anticipo e d'investimento degli stessi. Infine, a completare il quadro, si trovano lombardi, anconetani, siciliani di Palermo e Messina, mercanti provenienti dalla Provenza, dalla Linguadoca e dalla Catalogna⁶⁴, uomini tutti che non hanno esitato a prendere l'insidiosa via del mare pur di seguire gli affari, il mercato, i luoghi come Damasco a cui tutto fa capo, tanto che

Dicesi pe' cristiani che vi sono usi che veramente tutta Cristianità per un anno [vi] si potrebbe fornire di mercatantia⁶⁵.

L'attiva presa di possesso del Mediterraneo da parte di navigazioni, di traffici regolari, di un capitalismo mercantile già agile e conquistatore in grado di assicurare, con le mille sfaccettature del denaro e della finanza, una supremazia di lunga durata a vantaggio delle città e dei mercanti italiani, ha sottratto Cipro al suo isolamento. Nella seconda metà del Trecento il commercio occidentale nel Vicino Oriente si svolge attraverso una fitta rete di colonie e avamposti commerciali sparsi nel Mediterraneo orientale e nell'Egeo⁶⁶; e la rete commerciale cipriota si irradia, in modo più o meno diretto, all'insieme del mondo conosciuto, dall'Egitto e dalla Siria-Palestina sino a Londra e alle Fiandre, passando per l'Asia Minore turca, Costantinopoli e i grandi porti italiani.

⁶³ La definizione è di E.S. Hunt, *The Medieval Super-Companies. A study of the Peruzzi Company of Florence*, University Press, Cambridge 1994, che riserva però scarsissima attenzione agli scambi con il Levante.

⁶⁴ M. Balard, *La place de Famagouste génoise dans le royaume des Lusignan (1374-1464)*, in Id., *Les marchands italiens à Chypre*, cit. pp. 128-130.

⁶⁵ S. Sigoli, *Viaggio al Monte Sinai*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza, M. Troncarelli, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 239.

⁶⁶ E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, cit., p. 114.

Il crescente sviluppo dei traffici e della navigazione, ha come corollario la necessità di rimettere in sesto le navi e soprattutto le più modeste imbarcazioni private, donde il sorgere di cantieri navali, talora di modeste dimensioni, e di consorterie che si tramandano i segreti della loro arte. Così, per esempio, sfogliando il cartulare del notaio veneziano Nicola de Boateriis, vediamo che il 13 marzo 1361 un certo Zanotto di Tortorella, di Famagosta, promette di servire onestamente Andrea Marcolfo di Venezia, calafato, e di stare con lui per 5 anni. Dal canto suo Andrea s'impegna a insegnargli il suo mestiere, a fornirgli vitto e vestiti, oltre agli arnesi necessari per il lavoro⁶⁷.

Il fatto è che nell'ambito della marina mercantile veneziana una parte determinante è ancora costituita dalla navigazione libera. Invero, molte sono nel corso del secolo XIV le imbarcazioni di proprietà privata che compiono viaggi in solitaria, la cui gestione è fondamentalmente frutto di iniziativa individuale, sicché i termini dei contratti di navigazione e le rotte sono stabiliti direttamente tra gli interessati. Sempre dal notaio Nicola de Boateriis veniamo a sapere che il 9 ottobre del 1361 un mercante greco Iani Mauricha, originario di Candia, patrono della griparea chiamata San Giovanni, noleggia la propria imbarcazione a Micheletto Verigo, anch'egli di Candia, per un viaggio sino a Limassol dove deve caricare certe mercanzie per raggiungere poi Rodi, ove la merce verrà scaricata e il noleggio pagato entro otto giorni dall'approdo⁶⁸. O ancora, da un documento del 23 dicembre 1360 siamo informati che il veneziano Franceschino Gritti, un ricco uomo di affari, nei mesi di settembre e ottobre di quel medesimo anno, ha inviato ad Alessandria d'Egitto due pezzi d'argento e venti verghe di stagno al suo compatriota Zanino Coppo perché li venda e investa il ricavato in una partita di pepe che deve essergli recapitata con le prime navi in partenza da Alessandria per Famagosta⁶⁹.

Quale che sia il livello dei mercanti, il mare si è dunque tramutato in un fattore unificante che navi e uomini di ogni tipo solcano con regolarità e profitto. Non per questo tutto va bene o addirittura benissimo. Le scorrerie dei pirati e i naufragi restano pur sempre all'ordine del giorno come è attestato senza ombra di dubbio dalle delibere delle assemblee veneziane che registrano numerosi e dettagliati resoconti di questi disastri. Il più significativo reca la data del 3 dicembre 1359, giorno in cui il Gran Consiglio di Venezia è informato del naufragio al largo di Amorgos, nell'arcipelago delle Cicladi, di una grande

⁶⁷ *Nicola de Boateriis notaio in Famagosta e Venezia 1355-1365*, a cura di A. Lombardo, Comitato per la Pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, Venezia 1973, n. 55.

⁶⁸ *Ibidem*, n. 101.

⁶⁹ *Ibidem*, nn. 19, 20.

galea che, partita da Cipro, era diretta a Venezia; tutte le mercanzie erano andate perdute, e la maggior parte dell'equipaggio e dei mercanti era perita. Esaminati i fatti, l'assemblea veneziana condannò il capitano della nave, Marino Bon, miracolosamente salvatosi, a pagare una pesante multa e lo inibì dalla sua funzione. A sua volta, Alvise Dandolo, patrono di una galea proveniente da Cipro, che pure era intervenuto in soccorso della nave, fu accusato di aver preso disposizioni così assurde che il suo aiuto risultò più nocivo che altro, sicché anch'egli fu condannato a un'ammenda rilevante, e per due anni venne privato del comando di una nave⁷⁰.

Comunque sia, malgrado i rischi costantemente presenti nella navigazione, il mare sempre più rappresenta una via di trasporto, una via utile se non perfetta. La nave, la rotta marittima, il porto attrezzato, sono strumenti essenziali al servizio delle grandi potenze e delle economie mediterranee: strumenti di scambio, e di conseguenza di ricchezza. Quanto a Cipro, divenuta un punto strategico da cui controllare le acque che la circondano, non più percepita come un isolato microcosmo umano, proprio grazie al mare è divenuta, per dirla con le parole del già citato Ludolph de Sudheim, «il crocevia di tutte le nazioni dell'Occidente»⁷¹.

⁷⁰ F. Thiriet, *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Roumanie*, cit., I, n. 659, pp. 245-246.

⁷¹ Ludolphus de Sudheim, *De itinere Terre Sancte*, cit., p. 336.

INDICE DEI NOMI

A

- Abd-al-Malik 98
Abdera 75, 78
Abido 57
Achei 31
Achille 24, 31, 33
Acri 91, 92, 95, 98
Adad-nirari III 43
Admeto 19
Adôn, *si veda* Tammuz
Adonis 12, 22-24
Afrodite 6, 9-18, 20-29, 31, 33, 37, 69, 125
Afrodite Urania 6, 9-12, 14-17, 25, 125
Agamennone 31
Akhenaten 59
Alalakh 63
Alberto di Aquisgrana 86
Alcesti 19
Alessandria di Egitto 75, 79
Alessandro Magno 47, 75, 76
Alicarnasso 30
Amarna 52, 53, 56, 59-61, 63, 66
Amatunte 18, 20
Amenemhat II 64
Amenhotep III 59
Amenhotep IV, *si veda* Akhenaten
Amon 58
Amorgos 102
Anat 11, 26, 69
Anchise 24, 25, 27-29
Anneo Cornuto 17
Antiochia 39, 41, 59
Apollo 25, 29, 45, 53
Apsù 34, 35
Arabi 10, 27
Ares 13, 14, 18, 23, 28, 29
Arianna 31
Aristosseno 74
Aristotele 30, 71, 73, 78
Arnobio 21
Artemide 15, 18, 20, 25, 26, 29, 31
Ascalona 10
Assiri 10, 21
Assiria 43, 44, 50, 52, 55
Assurbanipal 52
Astarte 9, 11, 28, 69; *si vedano anche*
Ištar e Venere
Atalanta 23
Atargatis 11
Atena 18, 25, 29, 31, 73, 77
Attis 26
Aulide 31
Aurora 27, 28

Questo indice non si propone di essere completo, intende soltanto facilitare la consultazione del volume riportando i nomi propri (di luoghi, di personaggi storici o mitologici, di divinità, di studiosi, ecc.) più rilevanti ai fini degli argomenti trattati. Nelle note a piè di pagina sono stati indicizzati solamente i nomi citati anche nel testo.

B

Babilonia 36, 52, 63
 Bacone F. 84
 Badakhshan 67
 Bagdad 96
 Balard M. 100, 101
 Balducci Pegolotti F. 98
 Barcellona 98
 Barracco G. 55
 Beirut 59
 Belit 11
 Beniamino di Tudela 96, 97
 Berosso (*o* Beroso) 36
 Bibbia 34, 35, 43, 44, 53, 54
 Biblo 23, 55, 57-59, 65-70
 Bione 24
 Bisanzio 90, 92
 Boateriis, Nicola de 102
 Botta P.E. 55
 Braudel F. 85, 90, 91
 Briseide 31
 Busiride 81

C

Cairo 43, 57-59
 Calcante 31
 Calvo (monte), *si veda* Casio
 Candia 97, 99, 102
 Carlo VI 91
 Càrpaso 39
 Casio (monte) 39-42, 60, 66
 Cassandra 31
 Cassiodoro 41
 Castore 31
 Ceo 86
 Cerruti M. 55
 Chandrakottos (*o* Chandragupta) 76
 Chio 97
 Chnouphis 75
 Cibebe 11, 26
 Cicerone 76, 77, 83
 Cicno 31

Cilicia 43-50, 52-54, 64, 68
 Cinira 21, 23
 Citèra 10-13, 18
 Citerea 12-14
 Cizio, *si veda* Kition
 Clemente Alessandrino 76, 81
 Clitennestra 31
 Cnosso 63
 Corfù 96
 Costantinopoli 86, 89, 90, 97, 98, 101
 Cresio 72
 Creta 31, 58, 59, 61, 63, 66, 98-90, 94,
 96, 97, 99, 101
 Crizia 73
 Crono 12, 13, 36

D

Damasco 42, 98, 101
 Damietta 66
 Dana 64
 Dante 21, 54
 Dardano 24, 27
 Deir el-Medina 63
 Democrito 74, 75, 78
 Derketo 11
 Didone 53
 Diogene Laerzio 74, 75, 78, 79
 Diomede 18
 Dione 6, 10, 14, 17, 18
 Dur-Šarruken 52

E

Ea 35
 Ebla 67, 69, 70
 Ecateo 72, 75
 Ecuba 29
 Edipo 31, 32
 Efeso 78
 Efesto 14, 18, 23
 Egeo 11, 16, 48, 92, 101
 Egesia 30
 Egesimo, *si veda* Egesia

El-Amarna, *si veda* Amarna

Elena 29, 31, 33

Elettra 24

El-Hiba 58

Enea 18, 24, 27, 28, 31

Enki 34, 35

Enkomi 62

Ennai 57, 68, 69

Eos 27, 28

Eracle 31, 32

Eraclide 78

Eraclito 78

Eris 31

Ermodoro 78

Erodoto 10, 21, 29, 44, 46, 72

Esarhaddon 50, 52

Esiodo 12, 15, 33, 36

Estia 25

Ettore 31

Eudosso di Cnido 75

Eufrate 15, 36

Eusebio 80

Evagora 81

F

Famagosta 98, 100, 102

Fenici 10, 11, 28, 45, 46, 50, 53, 54, 69, 81

Fidenzio da Padova 91

Fidia 11, 16

Filippo di Opunte 73

Filottete 31

Frigia 27, 48, 49

G

Ganimede 27-29

Gea 10, 12, 13, 32

Genova 95, 98, 100

Gilgameš 19, 34, 35

Giuliano il teurgo 79

Giustiniano II 98

Giustino 81

Grazie 26

Grecia 10-12, 16, 18, 19, 25, 28, 31, 44, 54, 81-73, 76, 78, 80, 82

H

Hala Sultan Tekke 62

Hatabi 58

Hathor 35, 69, 70

Hazzi, *si veda* Casio (monte)

Hera 25, 29, 31

I

Ibn Hawqal 98

Ida (monte) 25, 26, 28, 29, 31

Idrisi 96, 97

Ifigenia 31

Ilio 31

Inanna 11, 18-20, 37

Io 29

Ippòmene 23

Iride 31

Isocrate 81, 73

Ištar 11; *si veda anche* Astarte

K

Karadouran / al-Samra 41

Kha 63

Kition 50-54, 62, 74

Kyprias 30

L

Laconia 31

Laiazzo 95, 98

Lattanzio 83, 84

Lemno 31

Libano 23, 39, 42, 59, 67, 70

Licomede 31

Limassol 97, 102

Linceo 31

Luciano 23, 77, 78
 Lucrezio 76, 83
 Luxor 64

M

Manasse Costantino 87, 90
 Manuele Comneno 86
 Marco Aurelio 79
 Marco Polo 95
 Marduk 34, 36
 Mari 63
 Mariette A. 57
 Marucchi O. 55
 Maspero G. 63
 Medea 29
 Medinet Habu 59
 Megastene 76
 Menelao 18, 31
 Menfi 55, 57, 59, 68-70
 Messina 57, 101
 Michele Coniata 86
 Mitilene 98, 97
 Mochos 74
 Momigliano A. 75, 80
 Mosè 79, 83
 Müller M. 63
 Mylitta 11
 Myrrha 21, 22

N

Navarra 96
 Nefertiti 63
 Neottolemo-Pirro 31
 Nestore 31
 Niceforo II Focas 89
 Nicocle 81
 Nicola Muzalone 87
 Ninive 52
 Nöldeke, Theodor 43
 Numenio di Apamea 79

O

Oceano 10, 85
 Olimpo 14, 18, 24, 29, 39, 40, 62
 Omero 29, 30, 32, 44
 Onesicrito 76
 Orcomeno d'Arcadia 28
 Orfeo 20-23
 Origene 81, 82
 Oronte 39
 Osiri 70
 Otreo 27
 Ovidio 13, 20-23, 27, 36

P

Pafo 10, 14, 21, 26, 37
 Palamede 31, 55, 56
 Palermo 97, 101
 Paride 18, 29, 31, 33, 37
 Pepi I 57, 67-70
 Pepi II 68
 Persiani 10, 29, 81, 83
 Petrarca 91
 Pigmalione 21, 53
 Pirrone di Elide 76
 Pisa 20, 24, 28, 29, 46, 49, 98
 Pitagora 81, 72, 74, 78-80, 83
 Platone 16, 17, 81-75, 77, 79-83
 Plotino 79
 Polluce 31
 Porfirio 79
 Posidone 27, 31
 Posidonio 74
 Priamo 24, 29, 31
 Proclo 31, 32, 79
 Prometeo 83
 Protesilao 31
 Purruš 68

R

Ra 35
 Ramesse III 59
 Rhea 26

Rocha, Giovanni de 100
 Roma 10, 13, 16, 17, 19, 21-25, 28, 29,
 45, 46, 55, 76, 77, 87

S

Sais 72
 Salamina 12, 30, 81
 Sambuceto, Lamberto di 100
 Samo 78, 97
 Saphôn, *si veda* Casio (monte)
 Sargon II 50-52
 Schiaparelli E. 55, 63, 66
 Sciro 31
 Sekhmet 35
 Semiramide 43
 Seneca 37, 76, 77
 Sennacherib 50, 52
 Senofonte 80
 Serse 44
 Seth 70
 Shiva 36
 Shuppiluliuma II 58
 Shuruppak 34
 Sicilia 28, 91
 Sidone 74
 Siria 15, 39, 41-45, 48-50, 63, 67, 73,
 75-77, 86, 91, 95-101
 Socrate 16, 80, 81
 Solone 16, 72
 Sozione 78
 Sparta 18, 29, 31
 Stasino 30
 Strabone 13, 75, 76
 Sudheim, Ludolph de 100, 103

T

Taggata (monti) 62
 Talete 73, 74, 83
 Tamassos 52, 53
 Tammuz, *detto anche* Adôn 19, 20, 26
 Tanit 11

Taranto 74
 Tebe 32, 35, 58, 59, 63
 Tešub, *si veda* Casio (monte)
 Telefo 31
 Tenedo 31
 Teodorico 41
 Teodosio Diacono 89
 Tera 98
 Teseo 11, 16, 20, 31, 32
 Teti 10, 31, 32
 Thutmosi III 58, 59
 Tiāmat 34
 Tiana 47
 Tiglatpileser III 47, 50
 Tigri 36
 Timeo 53
 Tiro 45, 46, 50, 53, 54
 Titone 27, 29
 Tod 64
 Tolomeo Filadelfo 75, 80
 Troade 24, 26, 28, 37
 Troia 6, 9, 28-33, 37, 74, 125
 Troilo 31
 Tucidide 80
 Tzetzes, Johannes 30

U

Ugarit 10, 26, 35, 41, 42, 52, 53, 59,
 60, 66
 Unamon 57-61
 Ura 64, 68
 Urano 10, 12, 13, 15, 17
 Uruk 35
 Utnapishtim, *si veda* Ziusudra

V

Venere 6, 10, 12, 13, 15, 24, 71
 Venezia 12, 24, 92-94, 96-99, 102, 103
 Virgilio 28, 53
 Viṣṇu-Kṛsna 36

W

Weni 57, 69, 70

Z

Zarata 74

Zenone 54

Zeus 6, 10, 13-15, 17, 18, 23-28, 31-33,
77

Ziusudra 34-36

Zoroastro 74, 75

<i>Premessa</i> , di Massimo Mori	5
<i>Cipro e i suoi miti: da Afrodite Urania all'origine della Guerra di Troia</i> , di Gian Franco Gianotti	9
<i>Cipro e gli Assiri</i> , di Fabrizio Angelo Pennacchietti	39
<i>Cipro e Menfi</i> , di Alessandro Roccati	55
<i>La filosofia greca nel crocevia di culture</i> , di Giuseppe Cambiano	71
<i>Mare che divide, mare che unisce. L'esempio di Cipro</i> , di Mario Gallina . . .	85
Indice dei nomi	105

Tiratura: 350 copie
Formato: 17x24 chiuso
Stampa copertina in quadricromia:
cyan 2%; magenta 19%; giallo 46%; nero 4%
Stampa interni: carta patinata opaca da 115 g
Stampa tavv. f.t.: carta patinata lucida da 130 g

Finito di stampare nel febbraio 2023
dalla Cooperativa sociale Impressioni Grafiche s.c.s. onlus – Acqui Terme